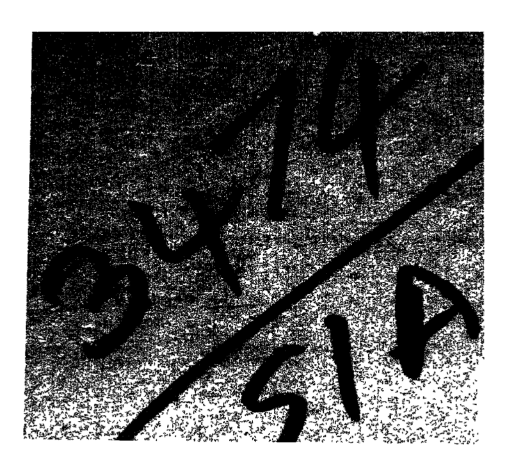

3414
51A



الجـــزء الثاني

من كشف الاسرار شرح المصنف على المنار في الاصول للشيخ الامام أبي البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ مع شرح نور الانوار على المنار لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيدالله الحنفي الصدّيقي الميهوي صاحب الشمس البازغة المتوفى سـنة ١١٣٠

رحمهم الله آمين

وبهامشه حاشية العلامة محمد عبد الحليم ابن مولانا محمد أمين الله اللكنوى الانصارى المسماة بقمر الاقمار على نور الانوار شرح المنار

(تنبيـــه)

كل من أراد هذا الكتاب من أيّ جهة كان فليخابر الشيخ فرج الله زكي الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر

الطبعة الأولى

بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية

سـنة ١٣١٦

هجرية

(بالقسم الادبي)

بسم الله الرحمن الرحيم

باب (بيان) أقسام السنة

(الاقسام التى سبق ذكرها ثابتة فى السنة وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن) اعلم أن السنة هنا عبارة عما هو المروى عن النبى عليه السلام قولا أو فعلا وهى تشا كل الكتاب من حيث ان الاقسام المذكورة فى الكتاب من الامر والنهى والخاص والعام والمشترك والمؤول وغير ذلك يرد فيها فلهذا لا يحتاج الى اعادتها الا أنها تفارقه بوجوه الاتصال لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالآحاد وأنه كثير وبالشهرة وأنه بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب لبيان

ولما فرغ عن بيان أقسام الكتاب شرع فى بيان أقسام السنة فقال

باب أقسام السنة

السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم والحديث يطلق على قول الرسول خاصة ولكن ينبغى أن يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر أفعال النبى صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم بعد هذا الباب فى فصل آخر (الاقسام التى سبق ذكرها) فى بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهى وغير ذلك كلها (ثابتة فى السنة) فيعلم حالها بالمقايسة عليه (وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن) ولم يوجد فى الكتاب قط

(قوله شرع الخ) وأخر بحث السنة لانها ثابتة من الكتاب (قوله تطلق) أى فى اصطلاح الاصول (قوله وسكوته) أى عند أمر يعاينه (قوله والحديث يطلق الخ) كذا فى التوضيح وفى بعض حواشى شرح النخبة ان الخبر مرادف للحديث وهو مرادف للسنة ويعم كعموم السنة (قوله هو هذا) أى قول الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة (قوله ذكر الخ) أى بطريق الالحاق والتبع ويمكن أن يقال ان الذكر بعد هذا الباب ليس بطريق الالحاق والتبع بل وقع مقصودا فحينئذ يمكن أن يكون المراد بالسنة ههنا أعم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته وأقوال الصحابة وأفعالهم ولذا قال الشارح ينبغى ولم يقل يجب (قال الاقسام التى الخ) اعتذار من المصنف لعدم ذكر الاقسام التى ذكرت فى الكتاب فى السنة (قال فى السنة) أى فى السنة القولية لا الفعلية ولا السكوتية (قوله عليه) أى على الكتاب (قال ما تختص به السنن) لما كان أصل الباء أن تدخل على المختص به صار السنن مختصة به وما بين فى هذا الباب مختصة به وهذا لا يستقيم لان السنن لا تختص به لجريان أقسام الكتاب فى السنن أيضا فلا بد من الصرف عن الظاهر بأن يقال ان الباء داخلة على المختص فيكون المعنى ما يختص بالسنن أى لا يتجاوز عن السنن ولا يوجد فى غير السنن وهذا معنى مستقيم واليه أشار الشارح رحمه الله بقوله ولم يوجد فى الكتاب فان قلت ان التواتر يوجد فى الكتاب أيضا

(وذلك

فلا يكون مختصاً بالسنن أيضاً قلت ان المراد اختصاص الجملة لا اختصاص كل واحد (قال وذلك) أى البيان أربع تقسيمات بالاستقراء (قوله وهذا) أى البيان فى هذا الباب (قوله لا أصول الحديث الخ) وسيجىء بعض بيان المخالفة بين اصطلاح الاصوليين (قال الاتصال) وهو عدم انقطاع واسطة بينه صلى الله عليه وسلم وبين الراوى (قال وهو) أى الاتصال (قال كالمتواتر) أورد كاف التمثيل لان الاتصال الكامل قد يكون بغير التواتر كالسماع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم مشافهة (قال رواه قوم) سواء كانوا كفارا أو مسلمين عدولا أو فساقا الا أن الرواة اذا كانوا عدولا فبالعدد القليل منهم يحصل العلم واذا كانوا فساقا فلا بد للعلم من العدد الكثير منهم فلو أخبر واحد من الجماعة بخبر وسكت الباقون وعلم بالامارات أنهم لو كانوا مترددين فى هذا الخبر لما سكتوا فهذا الخبر أيضا فى حكم المتواتر يفيد العلم و يسمى هذا تواترا سكوتيا ولو أخبر كل واحد من الجماعة بخبر بالفاظ مختلفة لكن جميع الاخبار مشتركة فى حكم وان كانت دلالتها على ذلك الحكم بالالتزام حصل العلم بذلك الحكم و يسمى هذا تواترا معنويا و كل خبر منها يسمى خبر الآحاد و الاحاديث على هذا البدن كثيرة كحديث المسح على الخفين وغيره (قال ولا يتوهم تواطؤهم) أى اتفاقهم على الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ وهذا تفسير لكثرة عدد الرواة (قوله وتباين أماكنهم الخ) فيه أن تباين الامكنة أى تباعدها وعدالة الرواة ليستا

وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب و تختص به السنن (وذلك أربعة أقسام) الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام والثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه والرابع فى بيان نفس الخبر (الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو اما أن يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب و يدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه) اعلم أن القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ثلاث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى أما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا فصل الخبر المتواتر اعلم أن المركب تتوقف معرفته على معرفة مفرداته فالخبر حقيقة فى القول المخصوص يسبق الفهم اليه عند الاطلاق

(وذلك أربعة أقسام) أى أربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم أقسام متعددة وهذا على طبق أصول الفقه لا أصول الحديث وان اشترك فى بعض الاسامى والقواعد التقسيم (الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى كيف يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر أو غيره (وهو اما أن يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعين عدد كما قيل انها سبعة وقيل أربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضرورى فهو من أمارة التواتر (ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه) يعنى يستوى فيه جميع الازمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصوره آخرا فلو لم يكن فى الاول كذلك كان آحاد الاصل فسمى مشهورا ان انتشر فى الاوسط والآخر

بشرطين فى التواتر على مذهب العامة وان قال باشتراطهما قوم لان العلم قد يحصل بكثرة الرواة وان كانوا كفارا ومتوطنين بقعة واحدة (قوله ولم يشترط الخ) لما كان يرد على قول المصنف لا يحصى عددهم أن عدم احصاء عدد الرواة ليس بشرط فى المتواتر عند الجمهور فانه قد يحصل العلم واليقين بخبر عشرة من الرجال اذا كانوا ثقات عدولا فالمتواتر ما يكون رواته بحيث لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وان كانوا محصودين فالصواب حذف قوله لا يحصى عددهم فالشارح صرف عنانه الى توجيه هذا القول فقال ولم يشترط الخ ايماء الى أن المراد منه أنه ليس يشترط فى المتواتر تعيين العدد فان ما ذكر المعتبرون العدد المعين ليس بشبهة فضلا عن أن يكون حجة وليس المراد منه أن عدم احصاء عدد الرواة شرط فى المتواتر كما هو مذهب البعض (قوله انها سبعة) قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات كما ورد فى الحديث (قوله وقيل أربعون) لقوله تعالى يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكان المؤمنون فى ذلك الزمان أربعين (قوله وقيل سبعون) لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقيل أربعة كعدد شهود الزنا وقيل عشرة لان ما دون العشرة آحاد وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين (قال ويدوم هذا الحد) أى عدم توهم اجتماع الرواة على الكذب ثم اعلم ان هذا الشرط عند الجمهور خلافا للجصاص فان المشهور عنده من المتواتر (قوله يستوى فيه) أى فى هذا الحد وهو عدم توهم اجتماع الرواة على الكذب والمراد بالاستواء أن لا ينقص الكثرة عن العدد الذى أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وليس المراد به أن لا تزيد اذ الزيادة مطلوبة من باب أولى وقيل يشترط أن يكون مستند انتهاء المتواتر الامر المشاهد بالبصر أو المسموع بالسمع لا ما ثبت بالعقل الصرف فانه لو اتفق أهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين بل نطالبهم بالبرهان (قوله يتصوره) أى الخبر (قوله كذلك) أى على

هذا الحد (قوله ولو لم يكن فى الاوسط أو الآخر كذلك) أى منتشرا فى الاوسط والآخر وكان فى الاول على حد التواتر كان الخ (قوله السنة المتواترة) أى بالتواتر اللفظى وأما السنة المتواترة المعنى فهى كثيرة ولا اختلاف فى وجودها ومنها احاديث المسح على الخفين رواه سبعون من الصحابة الكبار رضوان الله عليهم أجمعين (قوله لم يوجد منها شئ) ولعله لاشتراط عدم احصاء عدد

مجاز فى غيره كقول المعرى

نبى من الغربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشعوب الى صدع

ثم قيل فى حده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب أو التكذيب والتصديق أو الكلام المفيد بنفسه اضافة أمر من الامور الى أمر من الامور نفيا أو اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخباران عن كون الخبر صدقا أو كذبا والنفى والاثبات نوعا الخبر أيضا لان النفى والاثبات اخباران عن العدم والوجود والجنس جزء من ماهية النوع فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب أو النفى والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور والحق أن تصور ماهية الخبر بديهى لان كل واحد يعلم بالبديهة معنى قوله أنا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم بأصل الخبر بديهيا ضرورة أن العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء والمتواتر مأخوذ من قولهم تواترت الكتب أى اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود والخبر المتواتر الذى اتصل بك عن رسول الله عليه السلام بتتابع النقل اتصالا ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه وطريق هذا الاتصال أن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين أمكنتهم عن قوم هكذا الى أن يتصل برسول الله عليه السلام فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينا وهو اثنا عشر أو عشرون أو أربعون أو سبعون لقوله تعالى اثنى عشر نقيبا ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين واختار موسى قومه سبعين رجلا لان المعتبر فيه الواحدان ولا تعلق لما تلونا بالمسئلة أصلا (وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك وأنه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا) ومن الناس من أنكر العلم بطريق الخبر أصلا وهذا القائل سفيه بنفسه بزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لان كونه مخلوقا من ماء مهين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر وبغداد بلدة طيبة والشام مزار الانبياء انما يعرف بالخبر وقال قوم المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين والطمأنينة عندهم ما اطمأن القلب اليه برجحان جانب الصدق مع احتمال أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم احتجوا بان المتواتر انما يكون باجتماع الآحاد وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم ألا ترى أن كل واحد من الزنج لما لم يكن أبيض لم يكن الكل أبيض والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب كما يحتمل الاتفاق على الصدق ألا ترى أن المجوس اتفقوا على نقل معجزات

ولو لم يكن فى الاوسط أو الآخر كذلك كان منقطعا (كنقل القرآن والصلوات الخمس) مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى واليمين على من أنكر (وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا) لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما تقوله أقوام انه يوجب علما استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد أوضح وأجلى من أن يقام عليه دليل يعتري الشك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات غامضة ظنية

الرواة (قوله وقيل انما الاعمال الخ) هذا حديث مشهور صرح به الثقات وقدمر (قوله وقيل الخ) وقيل من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته أزيد من مائة كذا قال بعض المحدثين (قال يوجب علم اليقين) خلافا للبراهمة فانهم أنكروا افادة المتواتر اليقين فان خبر كل واحد محتمل الكذب وبضم المحتمل الى المحتمل يزداد الاحتمال قلنا قد يحصل بالجمع أمر لم يحصل بالواحد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات ليست فى شعرة (قال كالعيان) أى كما يوجب العيان علما يقينيا (قال علما ضروريا) فان هذا العلم يحصل لمن لا يقدر على الكسب وترتيب المقدمات كالصبيان (قوله المعتزلة) منهم النظام وردقولهم بان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم واليقين بنبوتهم وهذا كفر (قوله أقوام) منهم أبو بكر الدقاق من الشافعية (قوله علما استدلاليا) بان نقول هذا خبر جماعة صادقة وكل ماهذا شأنه فهو صادق وقطعى ونحن نقول ان ترتيب المقدمات يكون فى البديهى أيضا وبهذا لا يكون نظريا بل النظرى (أو ما يتوقف حصوله عليه وههنا ليس كذلك لحصول العلم لمن لا يقدر على الكسب (قوله وذلك) أى حصول اليقين من المتواتر ضرورة (قوله فى دفعه) أى فى دفع الشك

زرادشت واليهود على صلب عيسى عليه السلام ثم كان ذلك كذبا فدل أن احتمال التواطؤ على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر ومع بقاء هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين وانما الثابت به علم طمأنينة كمن يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النياح ويرى آثار الموت فيعلمه ميتا على وجه الطمأنينة لاحتمال أن ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض عن لهم وهذا القول باطل بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس لانا نعرف آباءنا بالخبر كما نعرف أولادنا عيانا ونعرف جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ولان الخلق خلقوا على همم شتى وطبائع متفاوتة فلا يصدر عنهم قول أو فعل بحكم الجبلة على سنن واحد بل يكون الحدوث على اختلاف بحسب هممهم وهوى نفوسهم لان الحوادث عن علل مختلفة لابد أن تكون مختلفة فاذا اتفقوا على شئ علم أنه لداع اليه وذلك سماع اتبعوه أو اختراع صنعوه وبطلت تهمة الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء يقطع تهمة الاختراع فتعين السماع وطمأنينة القلب فى الاصل انما تكون بمعرفة الشئ حقيقة فان امتنع ثبوت ذلك فى موضع فذلك لغفلة من المتأمل حيث اكتفى بالظاهر ولو تأمل حق تأمله وجد فى طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان أمرا محتملا كالداخل على قوم جلسوا للتعزية فانه يقع له العلم بالموت لانه غفل عن التأمل اذ لو تأمل حق التأمل لاصاب جهة الكذب لجواز تواطؤهم على ذلك لامر أرادوه فأما اذا سمع من أقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف أمكنتهم فلم تكن الطمأنينة بحكم الغفلة عن الكذب بل الطمأنينة بدليل يوجب الصدق ويؤكد باطنه ظاهره والعلم بالمتواتر لقوة فى الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة على الكذب ومثل هذا لا يزيده التأمل الا تحقيقا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل كالتشكيك فى حقائق الاشياء فان قيل وهم الاتفاق على الكذب باق لانه ليس من شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا بل اجتماع أهل بلدة أو عامتهم على شئ يثبت التواتر ونقلة الاخبار عن رسول الله عليه السلام أصحابه وكانوا عسكره وان كثروا وقد تحقق منهم الاجتماع على صحبته مع تباين أمكنتهم فيتوهم اتفاقهم على نقل مالا أصل له قلنا أصحابه قوم عدول أئمة لا يحصى عددهم ولا تتفق أماكنهم وقد اتفقت كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع فان قيل يحتمل أن الاختراع قد خفى علينا قلنا لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك فى عصرهم أو بعد ذلك اذا تطاول الزمان فقد كانوا ثلاثين ألفا أو أكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع لا تنكتم عادة بل تظهر كيف وقد اختلط بهم أهل النفاق وجواسيس الكفرة قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والانسان قد يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم يفشيه السامع الى غيره ويظهر عن قريب فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك وهذا مثل قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فان هذا كلام باطل لانه عليه السلام تحداهم بأقصر سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه الى بذل النفوس والاموال ولو عارضوه لما خفى ذلك مع كثرة الاعداء فقد كان أهل الشرك حينئذ أكثر من أهل الاسلام ولو لم يظهر فيما بيننا لظهر فى ديار المشرك ألا ترى أن مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت وهذا القائل يسلم بأن القرآن معجز وأن هذا السؤال باطل بهذا الطريق فلنبطل بهذا الطريق أيضا سؤاله فى الخبر المتواتر وأما أخبار زرادشت فتخييل كله بمنزلة فعل المشعبذين وأما ما نقل انه أدخل قوائم فرس الملك كستاسب فى بطنه ثم أخرجه فانما فعله فى مجلس الملك بين يدى خواصه وذلك آية الوضع والاختراع لانه لا يثبت به النقل المتواتر وروى أن الملك لما رأى شهامته تابعه على أن يظهر الايمان به فيكون زرادشت معه برأيه ويكون هو من ورائه بالسيف فيملكا بذلك وجه الارض وكذلك أخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان اليهود ينقلون ذلك

عن سبعة نفر دخلوا البيت الذى فيه المسيح عليه السلام و يتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب فان قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذى لا يتوهم تواطؤهم على الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة فى الطباع نفرة عن التأمل فى المصلوب والحلى يتغير بالصلب أيضا واشتبه أيضا ببعد مسافة النظر فعلم أنه كما لا يتحقق النقل المتواتر فى قتله لا يتحقق فى صلبه ولان النقل المتواتر بينهم فى قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى وانما كان مشتبها به كما قال الله تعالى ولكن شبه لهم وروى أن اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى عليه السلام لاصحابه من يريد أن يلقى الله عليه شبهى فيقتل وله الجنة فرضى به واحد منهم فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ولم ير فان قيل هذا القول فاسد لانه يؤدى الى ابطال المعارف وتكذيب العيان ويبطل الاخبار المتواترة عن رسول الله عليه السلام لجواز أن يكون قد شبه لهم و يبطل الايمان بالرسل عليهم السلام لجواز أنهم غيرهم شبهوا بالانبياء عليهم السلام وكيف يجوز ذلك والايمان بعيسى عليه السلام كان واجبا عليهم وما كانوا يعرفونه الا بالعيان فكان يجب الايمان بالشبيه وهو كفر قلنا القاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد فى القدرة وفيه حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله فكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف ولله تعالى لطائف فى دفع الاذى عن الرسل عليهم السلام وانما يستنكر هذا حال الايمان به لانه يؤدى التشبيه الى التلبيس والله تعالى علم منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره استدراجا ليزدادوا طغيانا مع أن الرواة أهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر أى الوجوه التى قالها المخالف بطلت بالمتواتر لان المتواتر ليس من قبيل التخييلات كما كان من أخبار زرادشت اللعين وليس من قبيل ما يكون بين الخواص لانه كاسمه متواتر وليس مرجعه الى الآحاد كما رجعت أخبار اليهود ولم تنقل بتوهم وغيبة و بعد بلا تأمل بل عن بشر جرى على يديه المعجزة على وجه العلانية والشيوع مع القرب منه ولم يبق فيه للشك مجال ولا للريب توهم وخيال بل ظهر ظهورا لم يبق للشمس شعاع وللنفس شعاع فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا بالله العظيم ونعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقد يحدث عند الاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى الحبل وغير ذلك ثم عندنا العلم الثابت بالتواتر ضرورى كالثابت بالمعاينة وقال أبو الحسين والكعبى وامام الحرمين والغزالى نظرى لان ما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيه بين الناس وقد وجدناهم مختلفين فى ثبوت علم اليقين بالمتواتر فعرفنا أنه ليس بضرورى ولنا أن هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام والصبيان ولو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر والاختلاف انما نشأ من قصور العقل للبعض وذلك وسواس يعترى بعض الانسان كما يكون فيما يعرف بالحواس ولا خلاف أن العلم الواقع بها ضرورى ولا يعتبر الاختلاف فيه فكذا فى هذا (أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة كالمشهور) اعلم أن المرتبة الثانية من مراتب الاتصال وهو المشهور ۞ وهذا فصل المشهور (وهو ما كان من الآحاد فى الاصل ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى من بعد الصحابة ومن بعدهم) اعلم أن المشهور ما كان فى الاصل

(أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة) أى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى (كالمشهور وهو ما كان من الآحاد فى الاصل) أى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة رضى الله عنهم (ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثانى ومن بعدهم) يعنى قرن التابعين

(قال أو يكون الخ) بالنصب عطف على يكون المنصوب فى قوله اما ان يكون الخ (قوله وان لم يبق الخ) لاتفاق القرن الثانى ومن بعدهم على قبوله والعمل به والقرن أهل كل مدة كان فيها نبى أو فيها طبقة من العلم قلت السنون أو كثرت كذا قيل (قال وهو ما كان من الآحاد فى الاصل) أى كان رواته من الصحابة أقل من عدد التواتر واحدا كان راويه أو أكثر وهذا على رأى الاصوليين وأما على رأى أهل الحديث فالسنة قسمان متواتر وهو ما يكون له أسانيد كثيرة بلا حصر عدد معين والعادة أحالت تواطؤهم على الكذب وخبر واحد وهو ما لا يكون كذلك فان كان له أسانيد محصورة بما فوق الاثنين أى لا يكون رواته فى كل مرتبة فى سنده أقل من ثلاثة فهو المشهور وان كان له أسانيد محصورة بالاثنين أى يكون رواته فى مرتبة من المراتب اثنين فهو العزيز وان كان له أسانيد محصورة بواحد أى يكون راويه فى مرتبة من المراتب واحدا فهو الغريب كذا فى النخبة وشرحها (قال حتى ينقله قوم الخ) عمم القوم ايماء الى أن الخبر لو نقله واحد من الصحابة عن النبى عليه السلام ثم انتشر حتى نقله قوم من القرن الاول لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فهو أيضا مشهور فان قلت كيف يكون هذا خبرا مشهورا فان المراد من القوم هو القرن الثانى ومن بعدهم كما سيجىء من المصنف قلت ان قول المصنف وهو القرن الثانى الخ قيد أغلبى لا احترازى

من الآحاد ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى بعد الصحابة ومن بعدهم وهم قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصار بشهادة هؤلاء الأئمة الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال أبو بكر الرازى انه أحد قسمى المتواتر على معنى انه يثبت به علم اليقين الا أن العلم بالاول ضرورى وبالثانى استدلالى وقال صاحب الميزان فيه انه يوجب علما قطعيا عند عامة مشايخنا لانه لما أجمع أهل العصر الثانى على قبوله صار حكمه حكم الاجماع والاجماع موجب للعلم قطعا فكذا هذا الا أنا عرفناه هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا ألا ترى أن الزيادة على النص تثبت بمثل هذه الاخبار وانها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن أبان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا (وأنه يوجب علم طمأنينة) لا علم يقين لان ما يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور فى الصحيح لانه لما كان فى الاصل من الآحاد بقى فيه شبهة لان علم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا تبقى شبهة الانقطاع وقد بقى هنا شبهة الانقطاع باعتبار الاصل فسقط علم اليقين وكان فى انكاره تخطئة أهل العصر الثانى فى قوله لا تكذيب الرسول لكونه آحاد الاصل وتخطئة العلماء لا تكون كفرا ولكنها بدعة وضلال بخلاف المتواتر لان فى انكاره تكذيب الرسول لان أوله كآخره فصار كالمسموع من رسول الله وتكذيب الرسول كفر ولم يستقم اعتبار هذه الشبهة فى حق العمل لان الشبهة المتمكنة فى خبر الواحد أقوى وهى لا تمنع العمل فهذه أولى أن لا تمنع العمل ولكن مع هذا تجوز الزيادة به على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة اليمين لان العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رد صار باجماعهم حجة من حجج الله تعالى فزدنا به على الكتاب لانها نسخ معنى لتغيير المشروع بها بيان صورة لان النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون الا بجامع جمعهم على ذلك ولا ذلك الا بتعين جانب الصدق فى روايته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب فى الصدر الاول ومن الآحاد صورة فجوزنا به النسخ المعنوى دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما والحاصل أن الله تعالى كما نفى المتعذر نفى المتعسر وكما لا نجد فى الوسع رد العلم بالمتواتر نحرج فى رد المشهور لانه لا يمكننا الفرق بينهما الا بحرج لكن المتواتر صار موجبا علما يزداد قوة بالتأمل فى سببه الداعى اليه والعلم بالمشهور انما وقع للسامع لغفلة عن ابتدائه وسكون النفس الى ما ظهر له فى الحال ولو تأمل حق تأمله لوجد شبهة فى ابتدائه فلهذا سميناه علم طمأنينة والاول علم يقين

التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شىء منها آحادا (وانه يوجب علم طمأنينة) أى اطمئنان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه أحد قسمى المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر

(قوله ولا اعتبار الخ) فانه عليه السلام أخبر بفشو الكذب بعد القرون الثلاثة ومن ههنا ظهر وجه اتمام المصنف قوله وهو القرن الثانى ومن بعدهم (قوله فلم يبق شىء منها آحادا) فتصير مشهورة مع أنها لا تسمى مشهورة ولا تجوز الزيادة بها على الكتاب (قال وانه يوجب علم الخ) أى من حيث انه خبر مشهور ولو كان الخبر مشهورا ووقع الاجماع عليه ونقل الاجماع الينا بالتواتر فهو يفيد اليقين لكن لا من حيث انه خبر مشهور بل بعارض الاجماع فلا ضير فيه (قوله أى اطمئنان يرجح الخ) أى ترجيحا قويا فيكون فيه احتمال كذب الراوى وان كان خطأ احتمالا مرجوحا غاية المرجوحية كأنه ليس ذلك الاحتمال لان أصحابه صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب بمعنى أن الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ثم يحصل زيادة وترجيح بدخول الخبر فى حد التواتر فى القرنين الآخرين فيوجب الطمأنينة وفى الداير الطمأنينة علم ما تطمئن به النفس وتظنه يقينا ولا يطمئن لو تأمل حق التأمل (قوله حتى جازت الزيادة الخ) بان يقيد مطلق الكتاب بالخبر المشهور مثلا كتقييد صيام كفارة اليمين بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضى الله عنهما لانه كالمتواتر معنى بسبب قبول القرنين ولا يجوز نسخ نظم القرآن به لانحطاط درجته عنه صورة لوجود الشبهة فيه صورة (قوله ولا يكفر جاحده) لانه آحاد الاصل وفيه شبهة صورة ففى انكاره تخطئة أهل العصر الثانى والثالث لا تكذيب الرسول وتخطئة العلماء فسق وضلال وليس بكفر بخلاف المتواتر فانه يكفر جاحده لان فى انكاره تكذيب الرسول فالخبر المشهور دونه ولا تجوز الزيادة بخبر الآحاد على الكتاب فهو فوقه (قوله وقال الجصاص) أبو بكر (قوله فيفيد علم اليقين) لكن لا بالضرورة بل بالاستدلال (قوله ويكفر جاحده) لان الامة تلقته بالقبول وهم عدول متقون فكان كالمتواتر (قوله على ما مر) أى فى ذيل تعريف القرآن

(قال أو يكون الخ) بالنصب عطفا على المنصوب (قوله من القرون الثلاثة) أى قرن الصحابة وهو قرنه صلى الله عليه وسلم وقرن التابعين وقرن تبعهم رضى الله عنهم أجمعين (قوله شهد الخ) قال عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (قال كخبر الواحد) المضاف محذوف والتقدير كاتصال خبر الواحد لينطبق المثال على الممثل له (قوله لمن فرق الخ) وهو الجبائى من المعتزلة (قوله يقبل الخ) لان أمر الدين أهم من المعاملات فكان أولى باشتراط العدد فيه (قال دون المشهور والمتواتر) فان قلت انه اذا كان الخبر دون المشهور كان دون المتواتر أيضا فلا حاجة الى قوله والمتواتر قلت ان دون يجئ بمعنى غير أيضا فلو لم يقل والمتواتر لاختل المراد كما لا يخفى (قوله باى قدر كان) واحدا كان أو زائدا (قوله فى أن لا يخرجه) أى الحديث (قال وانه يوجب الخ) الا اذا كان خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم به البلوى ويحضره الرجال الكثيرون كحديث الجهر بالتسمية فهو لا يوجب العمل (قال دون علم اليقين) ودون الطمأنينة فان الواحد الغير المعصوم وان كان عادلا أو وليا يحتمل أن يكون يعرضه النسيان بان لا يميز بين المسموع وغير المسموع ويظن غير المسموع مسموعا ويخبر به أو الخطأ فكيف يكون خبره مفيد اليقين أو الطمأنينة نعم ان خبر الواحد مع انضمام القرينة القطعية يفيد اليقين كما اذا أخبر أحد بموت ابن السلطان عند بكائه مع جلسائه وضرب خدود أهل بيته والنوحة العظيمة لكن اليقين حصل بتلك القرينة لا بخبر الواحد من حيث انه خبر الواحد والكلام فيه (قال بالكتاب) متعلق بقوله يوجب (قوله لاجل الخ) متعلق بالباقية (قوله هذه الطائفة) أى القليلة (قوله الى هذه الفرقة) أى الجماعة الكثيرة (قوله لعلهم) أى لعل الجماعة الكثيرة (قوله راجع الى الطائفة الخ) والقوم هو الفرقة (قوله أوجب الانذار الخ) فان قلت ان المراد بالانذار فى الآية الفتوى للعامة لا رواية الحديث للخاصة فما ثبت قبول الحديث الذى رواه واحد من هذه الآية قلت ان القول بهذا المراد قول بلا دليل وانصراف عن حقيقة على الكلام فلا يسمع فانها تنادى بأعلى نداء على عموم الانذار سواء كان للعامة بالفتوى أو للخاصة برواية الحديث (قوله للواحد والاثنين الخ) على ما قال ابن عباس رضى الله عنهما (قوله وأوجب الخ) هذا بناء على أن لعل فى الاصل للترجى وهو ممتنع على الله تعالى فاريد بها الطلب مجازا لكون الطلب لازما للترجى فيفيد الوجوب (قوله تعكس هذه الضمائر) بان يكون ضمير ليتفقهوا ولينذروا واليهم راجعا الى الفرقة وضمير رجعوا ولعلهم راجع الى الطائفة والقوم هو الطائفة والمعنى فهلا خرج للجهاد من كل فرقة أى جماعة كثيرة (منهم طائفة) قليلة (ليتفقهوا) أى الجماعة الكثيرة الباقية (فى الدين ولينذروا) أى الفرقة الباقية (قومهم) أى الطائفة الخارجين (اذا رجعوا) أى تلك الطائفة (اليهم) أى الى الفرقة الباقية (لعلهم) أى لعل الطائفة الخارجة (يحذرون) كذا فى التفسير الاحمدى والغرض أنه لا يخرج جميع الناس الى النفير حتى يبطل التفقه وهو الجهاد الاكبر (قوله كلها) هذا الحكم على سبيل التغليب والا فجميع الضمائر ليست معكوسة فان ضمير رجعوا على كلا التوجيهين راجع الى الطائفة (قوله مما نحن فيه) أى من أن خبر الواحد موجب للعمل

(أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد) وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال ❁ وهذا فصل خبر الواحد (وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وأنه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقوله ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات الآية فقد ألحق

(أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى) لانه لم يشتهر فى قرن من القرون الثلاثة التى شهد عليه السلام بخيريتهم (كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا) انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد (ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) يعنى فى القرون الثلاثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باى قدر كان لان كلها سواء فى أن لا يخرجه عن الآحادية (وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون أى فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا فى الدين أى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا فى آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية فى البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون أيضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى أوجب الانذار على الطائفة وهى اسم للواحد والاثنين فصاعدا وأوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت أن خبر الواحد موجب للعمل وفى الاية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وحينئذ لا تكون مما نحن فيه

الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذا الكلام يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما ذكره في الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم حالة البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل أن خبره حجة وأن السامع مأمور بالقبول منه والعمل به اذ أمر الشارع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والفرقة اسم لجماعة أقلها ثلاثة والطائفة منتزعة منهم فيكون بعضهم وبعض الثلاثة واحدا واثنان ولان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري لثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الآحاد لبقاء توهم الكذب فقد أمر الطائفة بالتفقه ثم بانذار قومه عند الرجوع وهو الدعوة الى العلم والعمل به فعلم بان قول الطائفة موجب للعمل والا لا يفيد الدعوة لان الله تعالى أوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لان الطلب لازم للترجي لان المترجي للشئ طالب له والطلب من الله تعالى أمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عند انذار الطائفة والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة ولو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة وربما يبلغون حد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فتوزع البعض على البعض لانه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قومه اذا كان فيهم أولا وانما يسمى الآتي ابتداء قادما وقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فانه يتناول الآحاد فصار الامر من كل واحد أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر فيجب القبول منه وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أمر بالتثبت في نبأ الفاسق فيكون معلولا بفسقه اذ ترتيب الحكم على الاسم المشتق يشعر بعليته ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق اذ علية الوصف اللازم مغنية عن علية العرضي (والسنة) فقد صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما تهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية فقبلها وغير ذلك فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيما يأكله ومشهور منه عليه السلام بعث الافراد الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا الى مكة وعبد الله بن أنيس الى كسرى ولو لم يكن

على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن أن يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد أوجب على كل من أوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل (والسنة) وهي أنه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى أخذها وأكلها وأيضا بعث عليا رضي الله عنه ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر الروم برسالة كتاب يدعو الى الاسلام فلو لم تكن أخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات أخبار الآحاد بأخبار الآحاد

(قوله المراد) أي في المتن (قوله على كل من أوتي الخ) لان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد (قوله قبل خبر بريرة الخ) فان قلت ان قبوله صلى الله عليه وسلم خبر بريرة وخبر سلمان يقتضي جواز العمل بخبر الآحاد والمدعى وجوب العمل به قلت اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل فتأمل ولقائل أن يقول ان قبوله صلى الله عليه وسلم قولهما يحتمل أن يكون لعلمه صلى الله عليه وسلم صدقهما بدليل آخر فلا يلزم من قبول قولهما حجية خبر الواحد وقد مر حديث بريرة فتذكر (قوله وخبر سلمان الخ) أي قبل صلى الله عليه وسلم خبر سلمان حين أتى بطبق رطب وقال هذه هدية فأكلها صلى الله عليه وسلم وأمر أصحابه بالاكل كذا قيل وفي جامع الترمذي عن معاوية بن حيدة القشيري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أتي بشئ سأل أصدقة هي أم هدية فان قالوا صدقة لم يأكل وان قالوا هدية أكل وفي الباب عن سلمان وأبي هريرة اه (قوله بعث عليا ومعاذا رضي الله عنهما الخ) روى بعثهما الترمذي (قوله ودحية الخ) أي بعث صلى الله عليه وسلم دحية الخ رواه مسلم ودحية بكسر الدال والكلبي منسوب الى بني كلب قبيلة من العرب والقيصر اسم جنس لملك الروم وكان اسم الذي أرسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم كتاب الدعوة

هرقلا (قوله لما فعل ذلك) أي بعث الواحد (قوله وهذه الاخبار الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان هذه الاخبار أي خبر قبول خبر بريرة وخبر بعث دحية الى قيصر وغيرهما انما وصل الينا بالآحاد فكان اثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد وهذا باطل (قوله اثبات أخبار الآحاد) أي اثبات حجية أخبار الآحاد

(قوله فالاجماع هو أن الصحابة الخ) ونقل الينا اجماع الصحابة على الاجتماع بخبر الواحد بالتواتر كذا قيل (قوله واحتج أبو بكر رضى الله عنه الخ) لما مات النبي صلى الله عليه وسلم اجتمعت الانصار الى سعد بن عبادة وكان سيدا وجيها في الانصار فقال بعض المهاجرين منا أمير ومنكم أمير فتكلم عمر رضى الله عنه ثم تكلم أبو بكر رضى الله عنه فقال في كلامه نحن الامراء وأنتم الوزراء فطال الكلام حتى قال أبو بكر لقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فقال له صدقت فبايعوا أبا بكر كذا روى أحمد من طريق ابن

عبد الرحمن بن عوف وقال الكرماني قول الانصار منا أمير ومنكم أمير كان على عادة العرب الجارية بينهم أن لا يسود القبيلة الا واحد منهم ولما ثبت عندهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخلافة في قريش أذعنوا له وبايعوا أبا بكر (قوله بقوله عليه السلام الائمة الخ) كذا أورده على القاري في شرح مختصر المنار (قوله على قبول خبر الآحاد) أي اذا كانوا عدولا وأما خبر الفاسق بنجاسة الماء فلا يعمل به بدون تحكيم الرأي كذا قال قاضيخان قال (وقيل لا عمل الخ) أي ليس العمل واجبا الا اذا حصل علم أي يقين والقائل ابن داود وبعض أهل الحديث (قوله علم أي يقين) فان قلت ان البينة تفيد ظنا لا يقينا فينبغي أن لا يعمل بها قلت ان العمل بالبينة بالنص على خلاف القياس فان قلت ان القياس يفيد ظنا لا يقينا فينبغي أن لا يعمل به قلت ان العمل بالقياس ضروري فان الحوادث معدودة والنصوص معدودة والضروري يتقيد بالضرورة تأمل (قال فلا يوجب الخ) هذا مذهب ابن داود (قال أو يوجب العلم) لثبوت

خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد (والاجماع) فان الصحابة رضى الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها فانه روى بالتواتر أن يوم السقيفة لما احتج أبو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه ولم ينكر عليه أحد وقد رجعت الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه في معرفة نصب الزكاة والى قول عائشة في وجوب الغسل عن التقاء الختانين والى خبر أبي سعيد في الربا وعمل أهل قباء بخبر الواحد في تحول القبلة ولا حصر لا مثال هذا فصار المشترك بين الكل متواترا وكذا الامة أجمعت على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم (والمعقول) وهو أن خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به لان العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس بل أولى لان المعمول به وهو قول النبي عليه السلام لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به كعمل الحكام بالبينات وهذا ضرب علم فيه اضطراب لان الامة ما تلقته بالقبول فكان دون علم طمأنينة (وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل أو يوجب العلم لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم) اعلم أن بعض الناس قالوا لا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا تعلم ولا يلزمهم عمل الحكام بالبينات لان هذا الاصل ترك بكتاب الله تعالى بخلاف القياس فلا يقاس عليها غيرها ولان المعاملات تترتب عليها حقوق العباد وهم يعجزون عن اظهار حقوقهم بطريق لا شبهة فيه فجوزنا الاعتماد منها عليها ضرورة فأما الثابت هنا فحق الله تعالى وهو موصوف بكمال القدرة ومتعال عن أن يلحقه ضرورة أو عجز عن اظهار حقوقه بدليل يوجب العلم فلم يجز اثباته بما دونه كما لم يجز اثبات أصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الباري بما فيه شبهة وكذا القياس من ضرورات ما اذا الحوادث ممدودة والنصوص معدودة فاحتيج اليه ضرورة ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم

ووقع في بعض النسخ قوله (والاجماع والمعقول) عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو أن الصحابة احتجوا بأخبار الآحاد فيما بينهم واحتج أبو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا أجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو أن المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام (وقيل لا عمل الا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك (فلا يوجب العمل) لانه لا يوجب العلم (أو يوجب العلم) لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم) نشر على ترتيب اللف أي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم أو يوجب العلم

يعني أن القائلين بانه لا عمل افترقوا فرقتين فرقة قالوا ان خبر الواحد لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم وفرقة قالوا ان خبر الواحد يوجب العلم لان ملزومه وهو العمل متحقق فيتحقق اللازم أيضا ويرد على الفرقة الاولى انه يلزم من بيانكم أن لا يعمل بظاهر الآيات لانتفاء العلم لانها ظنية الدلالة وعلى الفرقة الثانية انه يلزم من بيانكم افادة مظنون الدلالة العلم وهذا سخيف (قوله أو يوجب العلم) هذا هو مذهب بعض أهل الحديث ومنهم أحمد بن حنبل رد داود الظاهري

لما مر وقال بعضهم وهم أهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما بينا من اجماع الصحابة على العمل باخبار الآحاد واجماعهم موجب العلم ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع في القياس والشهادات وغير ذلك فعلم أن الآية غير مجراة على عمومها فكانت محمولة على وجه خاص وهو اما ما روى عن الحسن لا تقل رأيته يفعل وسمعته ولم تر ولم تسمع ويدل عليه قوله ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا أى تسأل هذه الاعضاء عما قاله أو ما روى عن ابن الحنفية انه شهادة الزور أو ما روى عن غيره أنه نهى عن القذف على أن المنفى هو اتباع ما ليس له علم بوجه ولم يوجد هنا لان ذلك نوع من العلم فقد أقام الشرع غالب الظن مقام العلم وأمر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن واذا كان كذلك فيمنع انتفاء اللازم قلت الشهادة لاظهار حقوق العباد وقد مر أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد قلت النص مطلق على أن القضاء يجب أيضا بما هو من حقوق الله تعالى كحد الشرب والسرقة والزنا بالشهادة ولان وجوب القضاء بالشهادة من حق الله تعالى حتى اذا امتنع عن العمل بها بلا عذر يفسق ولو لم ير العمل به حقا يكفر وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وبان هذا الشئ قد أهدى الى فلان فانه يترتب على هذا اباحة التناول والحل والحرمة من حق الله وأما دعوى علم اليقين به فباطل لانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الواحد أولى وهذا لان خبر الواحد محتمل في نفسه وكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال فان قلت لو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما صار موجبا للعلم باجتماع الآحاد حتى تواترت قلت قد مر أنه قد يحدث باجتماع الافراد ما لم يكن ثابتا بالافراد ألا ترى أن رأى المجتهد الواحد لا يوجب العلم فاذا اجتمع العلماء وازدحمت الآراء سقطت الشبهة ووجب العلم باجماعهم فان قلت قد وردت الآحاد في أحكام الآخرة كعذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار مثل قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وغير ذلك ولا حظ لذلك الا العلم لانه لا يجب العمل به في الدنيا قلت منها ما هو مشهور وانه يوجب العلم عند كثير من أصحابنا ومنها ما هو من الآحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع من العمل أيضا وهو عقد القلب عليه لان العقد فضل عن العلم وليس من ضرورات العلم بدليل ان المقلد يعتقد بان الله واحد وليس له علم لان العلم الحادث ضرورى أو استدلالى وهذا العلم ليس بضرورى بل هو استدلالى ولا استدلال مع هذا العامى المقلد قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا وقال يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فبين أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فصح الابتلاء بعقد القلب على الشئ كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من عقد القلب ويحكى عن النظام ان خبر الواحد عند اقتران بعض الاسباب به موجب للعلم ضرورة فان من مر بباب دار ورأى آثار غسل الميت وعجوز خارجة منها قائلة مات فلان فانه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر الواحد لاقتران هذا السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر ويجوز القول بان الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كالوطء يعلق من بعض دون البعض وهو باطل فان الثابت ضرورة لا تختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة وبالخبر المتواتر وانما تثبت الطمأنينة بخبر المخبر بالموت

لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب أن النص محمول على شهادة الزور أو المعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد أن يعرف حال راويه بانه اما معروف أو مجهول والمعروف اما معروف بالفقه أو بالعدالة

(قوله ان النص الخ) وا
ذلك النص مخصوص بالعقـ
الايمانية فان اتباع الظن
في العقائد الايمانية حرا
وان الخطاب في ذلك النص
الى النبي صلى الله عليه وسـ
خاصة وهذا من خصائصه
عليه السلام فانه يمكن ا
حصول علم كل شئ بنزول
الوحي ولا يمكن هذا الآحا
الامة فلا بد لهم من اتباع
الظن (قوله على شهاد
الزور) فمراد الآية لا
لا تشهد شهادة كاذبة بغير
علم (قوله بدليل وقوع الخ)
يعني ان لفظ العلم نكر
وقعت في الآية تحت النفي
فيفيد العموم وحينئذ فالمرا
بالعلم هو الاعتقاد الراجح
المستفاد من سند سواء
كان قطعا أو ظنا واستعماله
بهذا المعنى شائع كذا قال
البيضاوى

(قال ان عرف) أي بعد كونه عادلا صاحب الورع (قال بالفقه) أي بالقياس الشرعي (قال والتقدم في الاجتهاد) كلمة في بمعنى اللام أي التقدم على غيره درجة لاجل الاجتهاد (قوله وهو جمع عبدل) وفيه بحث لان بناء فعلل مختص بالاعجمي والمنسوب كما نقله أعظم العلماء رحمه الله عن اللباب الا أن لا تثبت هذه القاعدة عند المصنف أو يقال ان ذلك قياس وهذا على غير القياس (قوله مرخم عبدالله) هذا الترخيم من العجائب فان الترخيم حذف في آخر الاسم تخفيفا عند التركيب وهو جائز في المنادى في سعة الكلام وفي غير المنادى لضرورة ولا ضرورة ههنا فالاولى أن يقال ان العبادلة جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة أو جمع عبدل ومن العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل (قوله وقيل عبدالله بن الزبير) أي بدل عبدالله بن مسعود رضي الله عنه فان عبدالله ابن مسعود ليس منهم كذا قال

الفيروزابادي في القاموس وقال ابن الهمام انه أيضا مشتهر بالفقه والتقدم والفتوى فهو أولى بالدخول تحت العبادلة وقال الكرماني انهم أربعة عبدالله بن الزبير وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعبدالله ابن عمرو بن العاص (قال يترك به القياس) أي ان خالف القياس الحديث وأما ان توافقا فيكون التمسك بالحديث لا بالقياس والقياس يكون مؤيدا للحديث قال (خلافا لمالك) لا يعلم خلاف مالك من أصول ابن الحاجب كذا قيل (قوله مقدم الخ) لانه تمكن في خبر الواحد شبهات كثيرة من كون الراوي ساهيا أو غالطا أو كاذبا والقياس ليس فيه شبهة الا شبهة الخطا وما فيه شبهة واحدة أولى بالعمل (قوله لما روى أن أباهريرة الخ) قال الشارح في المنهية ايراده هذه الرواية ههنا ليس على ما ينبغي لان أباهريرة لم يكن معروفا بالفقه بل بالعدالة والضبط كما فلا سيجيء انتهى وهذا الحديث أورده علي القاري في شرح مختصر المنار (قوله عيدان) جمع عود بالضم چوب كذا في الصراح ويمكن أن يقال ان رد ابن عباس رواية أبي هريرة ليس لتقدم القياس على خبر الواحد بل لعله كان لاسباب عارضة تدبر ويحتمل أن يكون المراد من الحديث من أراد حمل جنازة فليتوضأ ألا ان حملها عبادة وهي مع الطهارة أفضل أو لانه يكون مستعدا للصلاة عليها كذا قيل (قوله يقين بأصله) فانه قول من لا ينطق عن الهوى صلى الله عليه وسلم (قوله في طريق وصوله) فانه يحتمل الكذب والغلط والنسيان من الراوي فلو ارتفعت هذه الشبهة كان يقينا (قوله مشكوك بأصله ووصفه) لمداخلة الرأي فيه اذ كل وصف يحتمل أن يكون علة فلا يعلم يقينا أن الحكم في النصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف لاحتمال أن يكون الوصف المؤثر غير ما ظنه المجتهد مؤثرا

ألا ترى أنه اذا شككه آخر بأن قال اختفى صاحب الدار من السلطان تشكك فيه ولو كان ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد وشرط بعض العلماء لكونه حجة أن يبلغ عدد الشهادة لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس قال ائت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الاربعة احتياطا لكنا نقول انما طلب الصديق شاهدا آخر لانه أخبر أن هذا القضاء عن النبي عليه السلام كان بمحضر من الجماعة فأحب أن يستثبت ذلك لان ذلك شرط عنده ألا ترى أنه لما قضى بقضية بين اثنين فأخبره بلال أنه عليه السلام قضى بخلاف قضائه نقضه وعمر رضي الله عنه كان من أشد الناس اتباعا للصديق وقد قبل حديث ضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها وقبل حديث عبدالرحمن بن عوف في الطاعون حتى رجع من الشام ولما قال ما أدري ما أصنع بالمجوس قال عبدالرحمن بن عوف أشهد أني سمعت رسول الله عليه السلام يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذ منهم الجزية وأقرهم على دينهم ولم يطلب منهم شاهدا آخر واستدلالهم بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطل لان باب الشهادات ليس نظير باب الاخبار فكل امرأتين تقومان مقام رجل ثمة وفي الاخبار الرجال والنساء سواء على أن اشتراط العدد ثمة ثبت نصا لا لعلة معقولة بل لحكمة اختص الله تعالى بعلمها فلم يقس عليها غيرها ألا ترى أنه لا اختصاص للاخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف الشهادات

(فصل في تقسيم الراوي ❁ والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي الله عنهم كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك

والمجهول على خمسة أنواع فاشتغل ببيانه وقال (والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) وهو جمع عبدل مرخم عبدالله والمراد بهم عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وعبدالله بن عمر رضي الله عنه وعبدالله بن عباس رضي الله عنه وقيل عبدالله بن الزبير ويلحق بهم زيد ابن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وأبو موسى الاشعري رضي الله عنهم (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رحمه الله) فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي أن أباهريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رضي الله عنه أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول ان الخبر يقين بأصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك بأصله ووصفه

(قال وأبي هريرة) فيه أن أبا هريرة فقيه صرح به ابن الهمام في التحرير كيف وهو لا يعمل بفتوى غيره وكان يفتي في زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وكان يعارض أجلة الصحابة كابن عباس فانه قال ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الاجلين فرده أبو هريرة وأفتى بان عدتها وضع الحمل كذا قيل (قوله لانسد باب الرأي) أي فيما روى وليس المراد انه ينسد باب الرأي مطلقا في جميع المواضع كما لا يخفى (قوله فيكون) أي انسداد باب الرأي (قوله فاعتبروا) أي قيسوا (قوله والنقل بالمعنى) أي بان يؤدي مضمون الحديث بعبارة أخرى سوى عبارة الحديث (قوله مستفيضا) أي مشهورا في منتهى الارب حديث مستفيض سخن فاش (قوله ولم يدرك الخ) لان الراوي لعدم كونه فقيها ليس مصونا عن عدم فهم مضمون كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه تأمل فانه علم بتتبع حال رواة الحديث أنهم لا ينقلون الحديث بالمعنى بحيث يقع شبهة في كونه مدلول لفظ الرسول كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله تعالى (قوله كان مخالفا الخ) بان لم يوافقه قياس من الاقيسة (قوله يترك الخ) فان فيه شبهة في المتن مع شبهة الاتصال (قوله وهذا ليس ازدراء الخ) دفع لما يتوهم من هذا الكلام وهو تحقير الصحابة والطعن فيهم بالغلط والازدراء التحقير في الصراح ازدريته أي حقرته

وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة كحديث المصراة

فلا يعارض الخبر قط (وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة) وهي أنه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار والراوي فرض أنه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه وأخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بأبي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه (كحديث المصراة) هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن أياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه و يشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطأ بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى أبو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها وردصاعا من تمر عوض اللبن الذي أكل في يوم أول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي أن يكون باللبن أو بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي أن يقاس بقلة اللبن وكثرته لا أنه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن أو كثر فذهب مالك والشافعي رحمهما الله الى ظاهر الحديث وابن أبي ليلى وأبو يوسف رحمهما الله الى أنه ترد قيمة اللبن وأبو حنيفة رحمه الله الى أنه ليس له أن يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة

(قوله لنكتة) أي لنكتة ترك الحديث (قوله هي) أي التصرية والاغترار فريفته كرديدن بشان اغتربه والعالي نرخ كران كذا في منتهى الارب (قوله لا تصروا الخ) رواه مسلم عن أبي هريرة وقوله لا تصروا الابل بضم التاء وفتح الصاد ونصب الابل كذا قال النووي في شرح صحيح مسلم والنظران نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد والفسخ (قوله بعد ذلك) أي بعد التصرية (قوله ينبغي أن يكون الخ) وصاع التمر ليس مثل اللبن ولا قيمته وللخصم أن يقول

ان رد الصاع لعله يكون قضاء بمثل غير معقول كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني (قوله وابن أبي ليلى وأبو يوسف الخ) لعل الرواية عنهما مختلفة فانه قال النووي في شرح صحيح مسلم ان أبا ليلى وأبا يوسف متفقان مع الشافعي رحمه الله وفي اللمعات شرح المشكاة ان أبا يوسف مع الشافعي رحمهما الله (قوله ليس له ان يردها الخ) فان الحديث الذي رواه أبو هريرة وان كان فقيها لكنه مخالف للنص القطعي كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فلو كان اللبن الحليب ملك البائع فاعتدى عليه المشتري فكان الضمان بالمثل لا بصاع التمر فانه ليس مثله وان كان ملك المشتري فهو تصرف في ملكه ولا معنى للضمان والسنة المشهورة التي رواها في شرح السنة عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان فلما دخل المبيع في ضمان المشتري وملكه صار الخارج منه ومنافعه في ملك المشتري فلا ضمان لهذه المنافع والارش الغرم (قوله هكذا نقله بعض الشارحين) أي على القاري في شرح مختصر المنار وابن الملك في شرح المنار وفي التحقيق عندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقاء اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة فبقلتها أولى اه

وان كان مجهولا بان لم يعرف الا بحديث أو حديثين كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف أو اختلفوا فيه أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف

مذهب عيسى بن أبان وتابعه أكثر المتأخرين وأما عند الكرخى ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا الكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك فى الجنين وأوجب الغرة فيه مع أنه مخالف القياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه وأما حديث الوضوء على من قهقه فى الصلاة فهو وان كان مخالفا القياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وأنس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس (وان كان مجهولا) أى فى رواية الحديث والعدالة لا فى النسب (بان لم يعرف الا بحديث أو حديثين كوابصة بن معبد) فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام (فان روى عنه السلف أو اختلفوا فيه أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف) فى كل من الاقسام الثلاثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل وأما المختلف فيه فاوردوا فى مثاله ما روى أن ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك

(قوله مذهب عيسى بن ابان) من الحنفية ثم اعلم بان هذا قول مستحدث ولم ينقل عن السلف القدماء اشتراط فقه الراوى فى تقديم خبره على القياس وكيف وقد نقل عن امامنا الاعظم رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن الرسول فعلى الرأس والعين كذا فى التحقيق (قوله عند الكرخى) أى أبى الحسن الكرخى (قوله كل راو عدل) أى ضابط فقيها كان أو غير فقيه (قوله مقدم الخ) بدليل ما مر من الشارح سابقا بقوله ونحن نقول ان الخبر يقين الخ والتغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير يغير على وجه لا يغير المعنى فان الصحابة عدول الامة (قوله ولهذا) أى لكون خبر الراوى العدل الضابط مقدما على القياس قبل عمر رضى الله عنه الخ اعلم أولا أن عمر رضى الله عنه استشار الناس وسألهم عن قضية النبى صلى الله عليه وسلم فى اسقاط المرأة الجنين فقام حمل بن مالك فقال كنت بين امرأتين فضربت احداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جنينها بغرة وأن تقتل أى القاتلة قصاصا فقال عمر الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا كذا فى سنن أبى داود فقبل عمر قوله مع انه ما كان من فقهاء الصحابة وثانيا ان المسطح عود من أعواد الخيمة كذا قال أبو عبيد والجنين الولد ما دام فى البطن والغرة أصلها بياض فى جبهة الفرس ويطلق على العبد والامة وانما المراد منه عند الفقهاء ما يبلغ قيمته نصف عشر الدية معناه دية الرجل وهذا فى الاكثر وفى الانثى عشر دية المرأة وكل منهما خمسمائة درهم كذا قال على القارى ولذا فسر الشمنى الغرة بخمسمائة درهم (قوله وأما حديث الوضوء الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان حديث الوضوء على من قهقه فى الصلاة مخالف القياس من كل وجه فبناء على قاعدة المتن ينبغى أن يترك

(١٤)

الحديث ويعمل بالقياس فان راويه معبد الخزاعى ليس فقيها (قوله مخالفا القياس) وقد عمل مالك والشافعى رحمهما الله بالقياس وقالا ان القهقهة لا تنقض الوضوء (قوله لكن رواه عدة من الصحابة الخ) فى شرح المنية وروى مسندا عن عدة من الصحابة أبى موسى الاشعرى وأبى هريرة وابن عمر وأنس وجابر وعمران بن الحصين

وأسلمها حديث ابن عمر رواه ابن عدى فى الكامل من حديث عطية بن بقية حدثنا أبى حدثنا عمرو بن قيس عن عطاء عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك فى الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة انتهى (قال وان كان مجهولا) اعلم أن كلام المصنف فى مطلق الراوى صحابيا كان أو غيره كما يظهر من السوق فالعجب منه انه كيف يتفوه بجهالة العدالة فى الصحابة فان الصحابة كلهم عدول الامة ليسوا محل الطعن نعم يحكم بتوهم بعضهم فى بعض الروايات وهذا ليس منافيا للعدالة التم اللهم الا أن يقال ان الجزم بالعدالة يختص بمن اشتهر بالصحبة والباقون كسائر الناس عدول وغير عدول كذا قيل (قوله لا فى النسب) فان الجهالة فى النسب غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين خلافا للبعض (قال بان لم يعرف الخ) هذا بيان الجهالة فى رواية الحديث (قوله كوابصة بن معبد) هذا لا يخلو عن شئ فان وابصة بن معبد من المعروفين روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن ابن مسعود وأم قيس بنت محصن وغيرهم أحاديث كذا قيل وفى التقريب وابصة بكسر الباء الموحدة ثم مهملة ابن معبد صحابى انتهى فلا تصغ الى من أنكر كونه صحابيا فافهم (قال أو اختلفوا فيه) أى قبل حديثه بعضهم ولم يقبله بعضهم (قال أو سكتوا عن الطعن) أى بعد بلوغ روايته اليهم (قال صار كالمعروف) أى بالعدالة فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة (قوله شاهدة الخ) لان السلف لا يتهمون بالتقصير (قوله بمنزلة قبولهم) اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وهم لا يتهمون بذلك (قوله ما روى أن ابن مسعود الخ) روى الترمذى عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعى فقال قضى

رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود انتهى والوكس بفتح الواو وسكون الكاف النقصان والشطط بفتحتين الظلم والمجاوزة عن الحد ومعقل بفتح الميم وكسر القاف شهد فتح مكة معه صلى الله عليه وسلم سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلاث وستين كذا في كشف البزدوي وبروع بكسر الباء الموحدة وسكون الراء المهملة كذا ضبطه أصحاب الحديث وقال العلامة التفتازاني بفتح الباء الموحدة وفي القاموس بروع كجرول ولا تكسر وكانت بنت واشق بكسر الشين المعجمة من أشجع وكان زوجها هلال بن مرة الاشجعي وقد تزوج بها بلا فرض مهر ومات عنها بلا دخول (قوله أرى لها) بضم الهمزة أي أظن لها (قوله بوال على عقبيه) كان من عادة الاعراب الجلوس محتبيا والبول في مكان جلسوا فيه اذا احتاجوا الى البول وعدم المبالاة بان يصيب البول أعقابهم وذلك من الجهل وقلة احتياطهم (قوله ولا مهر لها لعدم الدخول) في جامع الترمذي وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر اذا تزوج الرجل امرأة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتى مات قالوا لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعي اه وقال علي القاري في شرح مختصر المنار ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال لا يقبل معقل بن سنان فانه أعرابي بوال على عقبيه لم يصح عن علي رضي الله عنه (قوله رأيه) أي رأى علي رضي الله عنه (قوله المعقود عليه) أي البضع (قوله كما لو طلقها قبل الخ) فانه ليس لها حينئذ شئ سوى المتعة (قوله صار كالمعروف الخ) فان قبول بعض الثقات العدول السلف توثيق له وتوثيقهم له مقبول (قوله يؤكد الخ) فان الموت كالدخول في تأكيد المهر ألا ترى أنه يجب العدة بالموت (قال من السلف) أي الصحابة والاستنكار ناشناستن ودر يافتن خواستن أمرى را كه غمى شناسى آنرا كذا في منتهى الارب (قال فلا يقبل) أي لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لان اتفاق السلف على رده

وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل

ذلك ما سمعت من رسول الله عليه السلام شيأ ولكن أجتهد برأيي فان أصبت فمن الله وان أخطأت فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال أشهد أن رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع لقول أعرابي بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه وهو أن المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رضي الله عنه عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل ابن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس أيضا وهو أن الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى (وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل) وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رضي الله عنه بمحضر من الصحابة فلم ينكره أحد فكان اجماعا على أن الحديث مستنكر ولكن قيل أراد عمر رضي الله عنه بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس

دليل على أنهم اتهموا راويه في هذه الرواية (قوله ما روت فاطمة الخ) روى الترمذي عن مغيرة عن الشعبي قال قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته لابراهيم فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت فكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة (قوله ورده عمر الخ) وروي في شرح السنة عن سعيد بن المسيب أنه انما نقلت فاطمة لطول لسانها على أقاربها من جانب زوجها وعن عائشة رضي الله عنها قالت ان فاطمة كانت في مكان وحش خال نخيف على نفسها فلذلك رخص لها النبي صلى الله عليه وسلم في الانتقال من بيتها كذا في المشكاة (قوله فلم ينكره أحد) فلم يقبل حديث فاطمة بنت قيس أحد الا جماعة قليلة منهم ابن عباس والا كثر حكم الكل (قوله ولكن قيل) القائل عيسى بن أبان (قوله أراد عمر رضي الله عنه) فان القياس الصحيح ثابت بالكتاب والسنة فالكتاب والسنة سببا ثبوته فأطلق اسم السبب وأريد المسبب (قوله على الحامل المبتوتة) البت القطع والمراد الحامل المطلقة ثلاثا فان الطلقات الثلاث قاطعة لوصلة النكاح ولها النفقة اتفاقا لقوله تعالى وان كن أولات حمل الآية كذا قيل (قوله وعلى المعتدة الخ) معطوف على قوله على الحامل الخ (قوله بجامع الاحتباس) متعلق بالقياس يعني أن العلة المشتركة هو الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فكما أن

وان لم يظهر في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب) اعلم أن الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها أما المعروف فان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة أعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبا موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا القياس أو مخالفا له فان كان موافقا القياس تأيد به وان كان مخالفا ترك القياس ويعمل بالخبر وقال مالك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع أقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع ولنا أن خبر النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار أصله وانما الشبهة في نقل الناقل عنه ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعيا فأما الوصف الذي به يقوم القياس فالشبهة في أصله اذ لا يعلم يقينا ان الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف وما يكون الشبهة في أصله دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله فان قلت الوصف المؤثر لو ثبت انه مناط للحكم لكان قطعيا قلت الوقوف على انه مناط للحكم قطعا لا يكون الا بالنص أو الاجماع وحينئذ يكون المرجع الى النص أو الاجماع لا الى القياس ولا كلام فيه ولان الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن بيان ما ادعى والخبر بيان في نفسه فكان الخبر أقوى من الوصف في الابانة والسماع أقوى من الرأي في الاصابة ولا يجوز ترك القوي بالضعيف وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك الرأي بخبر الواحد فان عمر رضي الله عنه قال حين روى له حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا أن نقضي برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلام بخلاف ما قضى به وقال ابن عمر كنا نخابر ولا نرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة فتركناه ولهذا قدم خبر الواحد على التحري في القبلة فلم يجز التحري معه وان عرف بالرواية والعدالة والضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه كأبي هريرة وأنس ابن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من أهل الاجتهاد فما وافق القياس من روايته عمل به وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول يعمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه لان ضبط حديث رسول الله عليه السلام والوقوف على كل معنى أراده من كلامه أمر عظيم فقد أوتي جوامع الكلم على ما قال أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل أن يكون كل حديث نصه لفظ الراوي نقلا لما فهم من المعنى ولا شك أن الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهمه من العبارة واذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام لم يؤمن أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يعرى عنها القياس فقلنا بترك روايته اذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه مخالفا القياس الصحيح من كل وجه وقال الغزالي وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق ولنا أن القياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع

وقيل بين السنة هو بنفسه وأرد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة (وان لم يظهر) هذا هو القسم الخامس من المجهول أي ان لم يظهر حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب) بشرط ان لم يكن مخالفا القياس وفائدة اضافة الحكم حينئذ الى الحديث دون القياس أن لا يمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال

(وانما

للحامل المبتوتة وللمعتدة عن طلاق رجعي نفقة وسكنى كذلك للمطلقة ثلاثا وقال ابن الملك ولقائل أن يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس (قوله وقيل) القائل أبو جعفر الطحاوي (قوله هو) أي عمر رضي الله تعالى عنه (قوله لا تخرجوهن من بيوتهن) أي من مساكنهن وقت الفراق حتى تمضي عدتهن كذا قال البيضاوي (قوله وللمطلقات متاع بالمعروف) قال قوم المراد بالمتاع نفقة العدة والنفقة قد تسمى متاعا كذا قال الحلبي في حاشية تفسير البيضاوي (قال يجوز العمل به) لرجحان الصدق (قال ولا يجب) لتمكن الشبهة لعدم اشتهاره في السلف (قوله وفائدة الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه اذا لم يكن الحديث مخالفا القياس وكان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة اضافة الحكم حينئذ الى الحديث دون القياس (قوله حينئذ) أي حين اذا لم يكن الحديث مخالفا القياس

وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة وهو قوله عليه السلام لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية تفعيل من الصرى وهو الحبس وذلك أن يريد بيع الناقة أو الشاة فيحقن اللبن في ضرعها أياما لا يحلبه ليرى انها كثيرة اللبن فالامر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن أو كثر مخالف القياس الصحيح من كل وجه لان ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى أو معنى لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لان القيمة الاصلية انما هي الدراهم أو الدنانير ولعل ظانا يظن أن في مقالتنا هذه ازدراء بأبي هريرة وليس كذلك فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي عليه السلام حتى قال له زر غبا تزدد حبا والضبط والحفظ فقد دعا له رسول الله عليه السلام بذلك على ما روى عنه أنه قال تزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية واني كنت أصحب النبي عليه السلام على مل ء بطني والانصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم وكنت أحضر اذا غابوا وقد حضرت مجلس الرسول عليه السلام فقال من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته ثم ضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيأ ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس ألا ترى أن ابن عباس لما سمعه يروي توضؤا مما مسته النار قال أنتوضأ من الماء السخن فرد حديثه بالقياس ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أتلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة وقد عمل السلف برد ابن عباس فيهما دون رواية أبي هريرة ولما روى أن ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ومع هذا بعظم أصحابنا رواية هؤلاء فان محمدا حكى عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه أخذ بقول أنس في مقدار الحيض وغيره فما ظنك بأبي هريرة رضي الله عنه فدل انهم ما تركوا العمل برواية هؤلاء الا عند الضرورة لانسداد باب الرأي على ما بينا ثم هذا النوع من القصور لا يتأتى في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لكمال فقهه والظاهر أنه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم سماعه من رسول الله عليه السلام كذلك مخالفا القياس فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة فقد قال عمرو ابن ميمون صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم أخذه البهر والعرق وجعلت فرائصه ترتعد وأما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام وانما عرف بما روى عن حديث أو حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل ابن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف وصححوه وعملوا به صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة لانهم لا يتهمون بالتقصير في أمر الدين فلما قبلوا الحديث دل أنه صح عندهم أنه مروي عن رسول الله عليه السلام وان اختلفوا في قبوله فكذلك عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه روى ذلك بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان أن النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا فان ابن مسعود قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام ورده علي فقال ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده اذ الفرقة وقعت قبل الدخول فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا على ما بينا وانما يترك اذا خالف القياس فان قلت كيف تقبل روايته وهو مجهول لم تظهر عدالته وضبطه قلنا رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه تعديل اياه وقد روى الثقات عنه

كابن مسعود وعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير فثبتت برواية هؤلاء عدالته مع انه كان من قرن العدول وهو قرن رسول الله عليه السلام على ما قال عليه السلام خير الناس رهطى الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلذلك صار حجة وصدقه فى هذه الرواية أبو الجراح صاحب رواية الاشجعى وغيرهم وان سكتوا عن الطعن والرد بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكأنهم قبلوه ورووا عنه وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار الحاصل أن الحكم فى رواية المعروف الذى ليس بفقيه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق الا أن يكون مخالفا للقياس من كل وجه والحكم فى رواية المجهول أن لا يكون حجة الا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف أو بعضهم روايته ومثال المستنكر ما روت فاطمة بنت قيس أن النبى عليه السلام لم يقض لها بنفقة ولا بسكنى وكانت طلبت النفقة فى العدة عن طلاق بائن فقد رده عمر رضى الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعى بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فان قلت انما رد حديثها لتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو أراد به ذلك لقال لا تقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب وأراد به القياس علم أنه رد لانه مخالف القياس وقد رده غير عمر من الصحابة رضى الله عنهم كزيد بن ثابت وجابر وكذلك حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم وقد قال بعض الصحابة ان كان شئ منك نجسا فاقطعه وقال بعضهم ما أبالى أمسسته أم أنفى وان لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به ولكن يجوز العمل به لان من كان فى الصدر الاول فالعدالة ثابتة له ظاهرا لانه من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق فى خبره باعتبار هذا الظاهر وباعتبار أنه لم تشتهر روايته فى السلف تتمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولا يجب ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان فى القرن الثالث والغالب على أهله الصدق لانه شهد النبى عليه السلام بخيريتهم فأما فى زماننا فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى تظهر عدالته لان الفسق غلب على أهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته فصار المتواتر موجبا علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأى والمستنكر يفيد الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيأ وبعض الظن اثم فنخشى الاثم على العامل به خشيتنا على تارك المشهور لانه قرب من اليقين وهذا قرب من الكذب والمستتر نجوز العمل به ولا نوجبه (وانما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى)

﴿وهذا فصل﴾ * فى شرائط الراوى (وهى أربعة العقل وهو نور يضىء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس

(وانما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى وهى أربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور) فى بدن الآدمى (يضىء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس) أى نور يضىء بسبب ذلك النور طريق يبتدأ ذلك الطريق من مكان ينتهى الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر أحد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى أنه لا بد له من صانع ذى علم وحكمة فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول

(قال الخبر) اى الخبر الواحد من الرسول صلى الله عليه وسلم (قال بشرائط) أى بصفات متحققة فى الراوى (قال وهو نور) أى قوة شبيهة بالنور فى أنه يحصل بها الادراك (قوله فى بدن الآدمى) أى فى الرأس أو فى القلب على اختلاف القولين فان قلت ان الملك والجن أيضا من ذوى العقول فلا فائدة فى التخصيص ببدن الآدمى بل هو مضر قلت ان الغرض تعريف نوع من العقل وهو عقل الانسان فانه المقصود بالبيان دون غيره فالمعرف خاص وكذا المعرّف (قال طريق) فاعل للاضاءة وهى لازم ههنا والمراد بالطريق مقدمات الاكتساب والنظر فى القياس والاوصاف والاجزاء فى التعريفات (قال يبتدأ) فى منتهى الارب ابتدأ به آغاز كردن (قوله بسبب الخ) ايماء الى أن الباء فى قول المصنف به للسببية (قوله من مكان الخ) ايماء الى أن حيث فى المتن للمكان (قوله الى ذلك المكان) ايماء الى أن ضمير اليه راجع الى حيث المكانية (قوله ثم يبتدئ منه) أى بنور العقل (قوله وهذا) أى كون مبتدا العقول منتهى الحواس

فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى) لان العقل لا يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على معرفة ما غاب من الحواس والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق من الله كالسراج فانه نور تبصر به العين عند النظر لا أن السراج يوجب رؤية ذلك وهو لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه و يذره اذ الفعل والترك قد يكون لعاقبة جيدة وقد لا يكون كما في البهائم و بالعقل يوقف على العواقب الجيدة والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس (والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي) وهذا لانه معدوم فينا جبلة ثم يحدث شيأ فشيأ وهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله وأقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شئ يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعله وليا في ماله لنقصان في عقله ففي أمر الدين أولى وكذا المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق نقصان العقل بالصبا فلا يدخلان تحت اسم العاقل مطلقا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرويه كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا معنى فان صياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت منها حروف منظومة وكذا الانسان اذا نظم حروفا لا تدل على معنى لا يسمى كلاما ومعناه لا يكون الا بالعقل لان غالب كلام غير العاقل الهذيان فكان العقل شرطا في المخبر ليصير خبره كلاما (والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه

وأما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد (فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله) وفيه تنبيه على أن القلب مدرك والعقل آلة له على طريق أهل الاسلام فالقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما أن في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق بالشمس أو السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل أو الحواس الظاهرة أو الباطنة (والشرط الكامل منه) أي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل (وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي) والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم أهلا للتصرف في أمور أنفسهم ففي أمر الدين أولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ وأما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا (والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه)

(قوله وأما اذا كان) أي المدرك (قال فيبتدئ) أي فيظهر في منتهى الارب تبدى برآمد وآشكارا كرديد (قال بتأمله) أي في المطلوب (قوله مدرك) فيضاف الادراك الى القلب في الشرع كما قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وهو لطيفة ربانية وهو المدرك العالم العارف كذا في شرح الاوراد (قوله والعقل آلة له) فالعقل قوة تكون آلة للفهم وبها الامتياز بين الامور النافعة والضارة بحسب الظن والاعتقاد (قوله يدرك بها الاشياء) أي الغائبة عن الحواس من غير أن يكون العقل موجبا لذلك (قوله تدرك العين) أي من غير أن يوجب الشمس أو السراج رؤية تلك الاشياء (قوله بواسطة العقل) هذا عجيب فان النفس الناطقة هو العقل المدرك عند الحكماء بواسطة السمع والبصر والشم والذوق واللمس وهي الحواس الظاهرة وبواسطة الحس المشترك والوهم والخيال والحافظة والمتصرفة وهي الحواس الباطنة والتفصيل مقام آخر (قوله الكامل من العقل) ولما كان كمال العقل مشككا لا يضبطه حد حده الشارع بعقل البالغ ولذا قال المصنف وهو الخ ووجه اشتراط عقل البلوغ أن الصبي غير مكلف فلا يعتمد على احترازه عن الكذب فوقعت الشبهة في روايته (قال وهو عقل الصبي) جعل عقل الصبي قاصرا أمر حكمي بناء على الغالب فانه ضعيف البنية التي قوتها دليل على قوة القوى والا فكم من صبي يكون أفطن من بالغ (قال والمعتوه) العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء و بعضه بكلام المجانين كذا قال الشارح فيما سيأتي (قوله لما لم يجعلهم أهلا الخ) فيه أن العبد ليس بأهل للتصرف في أمور نفسه مع أنه تقبل روايته اللهم الا أن يقال ان ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل (قوله وهذا) أي وعدم اعتبار عقل الصبي (قوله السماع والرواية) أي سماع الحديث وروايته (قوله اذ لا خلل في تحمله) فلا يشترط وقت التحمل الا عقل التمييز لان الاجماع واقع على قبول روايات ابن عباس وان سمعها قبل البلوغ وروايات عبد الله بن الزبير مع أن ولادته كانت بعد الهجرة فكان سماعه وتحمله وقت الصبا (قوله لكونه مميزا) فيه اشارة الى أن التمييز كاف للتحمل على الاصح وليس له تقدير وحد معين خلافا لمن قال ان أول مدة يصير الصبي فيها أهلا للتحمل أربع سنين كذا قيل (قوله أي سماعا مثل الخ) ايماء الى أن الكاف في قول المصنف (كما يحق سماعه) بمعنى المثل مضاف وكلمة ما موصوفة بمعنى شئ ولفظ سماع محذوف

والمضاف مع المضاف اليه صفة لمصدر محذوف أى سماعا ولا يذهب عليك ما فى هذا التركيب من التكلف والاولى أن يقال ان الكاف زائدة وكلمة ما مصدرية أى حق سماعه والحق سزاوار شدن كذا فى التاج (قوله يعنى من أوله الى آخره) لان فهم المعنى لا يتيسر بدون سماع تمام الكلام (قوله وانما قال ذلك) أى انما شرط فى السماع حق السماع لانه الخ (قوله ولم يعلمه) أى الجائى (قال ثم فهمه الخ) فمن ليس له علم معنى الحديث و روى الالفاظ فقط فهو ليس بضابط و روايته ليست بمقبولة وهذا ما ذهب اليه الحنفية خلافا للاكثرين فان العادة فى ضبط السنن علم معانيها لكون معانيها مقصودة منها دون ألفاظها (قوله لغويا كان أو شرعيا) هذا التعميم مستفاد من عدم تقييد المصنف المعنى (قوله بسماع مطلق) أى سماع كامل (قوله الضمير فى حفظه وله الخ)

ثم فهمه بمعناه الذى أريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه) وهذا لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبط الراوى من حين يسمع الى أن يروى وهو نوعان أحدهما ضبط المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة والثانى أن يضم الى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه وهو أكملهما ومطلق الضبط الذى هو شرط الراوى ينصرف اليه ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة لعدم القسم الاول من الضبط ظاهرا ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه وهو مذهبنا فى الترجيح أى ترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر بالمعنى مشهور فيهم فربما يقصر غير الفقيه فى أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه فان قلت أليس نقل القرآن يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه قلت نقل القرآن فى الاصل من أئمة الهدى وخير الورى وانما نقلوا بعد تمام الضبط ولان نظم القرآن معجز ويتعلق بالنظم أحكام على الخصوص كجواز الصلاة فى قول

أى سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه يعنى من أوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد أن مضى شئ من أوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يردد الكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا لهم (ثم فهمه بمعناه الذى أريد به) لغويا كان أو شرعيا الا أن يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت (ثم حفظه ببذل المجهود له) الضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة أى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له (ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده) وهى العمل بموجبه ببدنه (ومراقبته بمذاكرته) أى مع مذاكرته حال كونه مستقرا (على اساءة الظن بنفسه) بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله (الى حين أدائه) أى الى حين أن يؤديه و يبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان أو جماعة فحينئذ تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى أحد وهكذا الى يوم التناد أو الى أن تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بأئمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه

الظاهر أن يقال ان قول المصنف له صفة لقوله المجهود وضميره راجع الى الضابط (قوله الجهد) فى منتهى الارب جهد بالفتح توانائى و بضم (قال عليه) أى على الحفظ (قوله وهى) أى محافظة الحدود وهى الاحكام (قوله بموجبه) بفتح الجيم (قال ومراقبته) بالجر عطف على المحافظة فى الصراح مراقبة يك ديكررا نگاه بين كردن (قال بمذاكرته) بان يكرر ما حفظه باللسان لئلا يذهب من الذهن (قوله أى مع الخ) ايماء الى أن الباء فى قول المصنف بمذاكرته للمصاحبة (قوله حال كونه الخ) ايماء الى أن قول المصنف على الخ ظرف مستقر متعلق بمحذوف وهو حال (قوله وهذا كله الخ) ايماء الى أن قول المصنف الى حين أدائه ظرف مستقر متعلق بمحذوف والمبتدأ مقدر

و يمكن أن لا يقدر قوله وهذا كله و يقال ان قول المصنف الى حين الخ متعلق بالثبات (قوله الى شخص آخر (والعدالة كذلك) أى السامع حق السماع والفاهم بمعناه المراد والحافظ ببذل الطاقة والمحافظ عليه (قوله فحينئذ) أى فحين اذا أدى الى الشخص الآخر الكذائى (قوله وهذا) أى اشتراط فهم المعنى المراد فى ضبط السنن (قوله وهم نقلوه الخ) فلا يتوهم وقوع الخلل بسبب نقل من لا ضبط له (قوله يتعلق به الاحكام) ألا ترى أنه يحرم تلاوته على الجنب والحائض (قوله فلم يعتبر معناه) ولذا كان نقل القرآن بالمعنى حراما ولا تمتنع الترجمة بالفارسية وغيرها وانما الممتنع النقل بالمعنى على انه القرآن المجيد والكتاب الحكيم فانه يورث تضليلا فان المروى له يقع فى ذهنه انه الكلام الالهى فحينئذ يقرأ فى الصلاة فيضل كذا فى الصبح الصادق

(قوله فى الدين) لما كانت العدالة شرعا الاستقامة فى الدين و هو الانزجار عن محظورات الدين وكان مدار الكلام ههنا على المعنى الشرعى قيد الشارح رحمه الله الاستقامة بقوله فى الدين (قال ههنا) أى فى باب رواية الحديث لا فى باب أداء الشهادة (قال أو أصر الخ) الاصرار هو تكرر الفعل تكررا يشعر بقلة المبالاة بأمر الدين فان قلت ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ففى العبارة تطويل ويكفى أن يقول المصنف حتى اذا ارتكب كبيرة سقطت عدالته قلت ان المراد بالكبيرة فى المتن الكبيرة بنفسها مع قطع النظر عن الاصرار كما هو المتبادر فلا ضير فى العبارة (قال سقطت عدالته) فان الاجتراء على اتيان الكبيرة ولو مرة يرفع الامان عنه (٣١) فلعله يكذب ثم اعلم أنه يعتبر فى العدالة المعتبرة الاجتناب عن الافعال الرذيلة المنافية للغيرة والمروءة كالاكل فى الطريق وعن الحرف الدنيئة كالدباغة فان صاحبهما قلما يحترز عن الكذب كذا قيل (قوله بل يلم بها) الالمام فرود آمدن يقال ألم به أى نزل به كذا فى الصراح (قوله عن جميع ذلك) أى عن جميع الاثم صغيرا كان أو كبيرا (قوله على ذلك) أى على الذنب الصغير (قوله انها سبع الخ) ليس المقصود الحصر كيف وقد قال سعيد بن جبير ان الكبيرة الى السبعمائة أقرب بل ذكر العدد محمول على بيان المحتاج اليه من ذكر الكبيرة فى ذلك الوقت (قوله وقذف المحصنة) أى رميها بالزنا وهو اما بفتح الصاد المهملة أى التى أحصنها الله وحفظها أو بكسرها أى التى أحصنت نفسها (قوله من الزحف) وهو الجماعة الذين يزحفون الى العدو أى يمشون اليهم فى منتهى الارب زحف بالفتح لشكر رونده سوى دشمن وجهاد و لشكر كرآن (قوله وأكل مال اليتيم) أى ظلما (قوله وعقوق الوالدين) أى مخالفة أمرهما فيما لم يكن معصية وتقييد الوالدين بالمسلمين ليس احترازيا (قوله والالحاد) أى العدول عن الطريق المتوسط (قوله وقيل هما) أى الصغير والكبير (قال واعتدال العقل) أى بالبلوغ (قوله فكان عدلا الخ) فصارت عدالته مشكوكة فلا تقبل روايته (قوله وانما يكفى هذا) أى العدالة القاصرة ووجه كفايتها فى الشاهد أنه لو اعتبرت العدالة الكاملة لافضى الى تعطيل المصالح الدنيوية من اثبات الاموال وغيرها (قوله ما لم يطعن الخصم) أى المدعى عليه (قوله ههنا) أى فى الشاهد

الجمهور وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ولم يحرم نقل معناه عليهما فلم يشترط لصحة نقله علم معناه بل اعتبر فى نقله نظمه وبنى عليه معناه وأما خبر الرسول فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه بجواز نقل الخبر بمعناه فكان المعنى أصلا فيه فشرط لصحة نقله ضبط المعنى ولانه لا يثبت الا بنقل متواتر يرفع شبهة التبديل بتهمة الجهل بالمعنى ولان نقل القرآن عمن لا يفهم معناه انما يصح اذا بذل مجهوده سنين كثيرة ولو وجد مثله فى الخبر يقبل الا أنه لما عدم ذلك عادة شرط كمال الضبط ليصير حجة وانما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه لان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم فجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه وقد يزدرى السامع بنفسه فلا يرى نفسه أهلا لتبليغ الشريعة وأن يؤخذ الدين منه حتى يستعيد أول الكلام من المتكلم ويسمع حق السماع ويفهم حق الفهم ثم يفضى به فضل الله تعالى الى أن يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر فى بعض ما لزمه فلذا شرطناه (والعدالة وهى الاستقامة والمعتبر ههنا كماله وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى حتى اذا ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) اعلم أن العدالة هيئة راسخة فى النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهى فى الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور وهو

(والعدالة وهى الاستقامة) فى الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب (والمعتبر ههنا كمالها) وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته) وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها أحيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضى الله عنه أنها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وروى أبو هريرة مع ذلك أكل الربا وعلى رضى الله عنه أضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما أمران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير (دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) فان الظاهر أن كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفى هذا فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص أو طعن الخصم فيه لا يكفى ههنا أيضا

الميل يقال طريق جائر اذا كان من الثنيات وهى نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا الا أن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر يصده عن الاستقامة وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق النهى ما زايله الهوى فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدلا مطلقا وكامل وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا بقوة دينه عما يعتقده محرما فيه من الشهوات وهذا لانه ليس لكمال الاستقامة غاية لانها تتفاوت بتقدير الله ومشيئته فاعتبر فى ذلك ما لا يؤدى الى الحرج وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر فقيل من ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب لان من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذى هو نوع منه فأما من ابتلى بشئ من الصغائر بلا اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة فى اقامة الشريعة لانا لو شرطنا العصمة عن الكل انعطلت الحقوق لان لله تعالى فى كل لحظة أمرا ونهيا يتعذر على العباد القيام بحقهما فيتلون ببعض الصغائر * وأى عبد لك لا ألما * وانما شرطنا العدالة لان الكلام وقع فى خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا يثبت جهة الصدق فى خبره الا بالاستدلال وذلك بالعدالة لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذى يعتقده محظورا وكمالها لان المطلق من كل شئ يقع على كماله فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور وهو من لا يعرف ارتكابه الكبائر ولا احترازه عنها حجة وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة مع أنه اعتاد روايه الحديث لانه لم تعرف عدالته فخبر المجهول وهو غير المعروف بالعدالة والرواية أولى وقلنا المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبى عليه السلام اياه فخبره يكون حجة على الشرط الذى بينا (والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته وقبول أحكامه وشرائعه والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا) اعلم أن الاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر متهم فى الدين لانه يعادينا فى الدين ساع لما يهدم الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لان العداوة سبب داع الى الكذب لا النقصان فى عقله وضبطه وذلك كالاب يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه على الكذب لولده فيكون متهما

(والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع) فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار أمارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام أو ركن مثل التصديق (باسمائه وصفاته) بدل من قوله بالله ويحتمل أن يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الهو والاسماء هى المشتقات من الرحمن أو الرحيم والعليم والقدير والصفات هى مبادى المشتقات من العلم والقدرة وقبول أحكامه وشرائعه يحتمل أن يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل أن يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته (والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا) أى الشرط فى الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يكتفى بالايمان

(قال والاسلام الخ) وانما شرط لان الكافر يسعى فى هدم أساس الدين تعصبا فلا عبرة لروايته (قال كما هو الخ) أى تصديقا واقرارا بالله كتصديق واقرار وهما واقعان وواجبان عليه فهذا تشبيه الجزئى بالكلى لالحاق الجزئى بالكلى أو يقال ان معنى قول المصنف كما هو كايمان هو متلبس بأسمائه تعالى وصفاته ومعنى التشبيه فى هذا المقام هو التحقيق كذا قال أعظم العلماء (قوله يعرفونه) أى محمدا صلى الله عليه وسلم (قوله هذا المعنى) أى نسبة الصدق الى النبى صلى الله عليه وسلم اختيارا (قوله باعتبار أمارات الانكار) كالسجود للصنم وشد الزنار (قوله أو ركن الخ) الترديد بناء على اختلاف المذهبين فانه نقل عن بعض الاشاعرة والامام الاعظم رحمه الله أن الاقرار أيضا ركن الا أنه غير لازم لسقوطه عند الاكراه وعند أكثر الائمة ان الايمان هو التصديق وأما الاقرار فشرط لاجراء أحكام الدنيا فلو صدق بالقلب ولم يقر كان مؤمنا عند الله تعالى (قوله بالواقع) أى بلفظ الواقع المقدر (قوله المشتقات) أى الدالة على الذات مع الصفة (قال وشرائعه) أى الثابتة بالدلائل القطعية وقيل ان الاحكام خاص من الشرائع فذكر الشرائع بعد ذكر الاحكام تعميم بعد التخصيص (قوله يحتمل أن يكون) أى قوله قبول (قوله على قوله بأسمائه وصفاته) أى على المجرور فى قوله بأسمائه وصفاته (قال البيان اجمالا الخ) هذا اذا لم تعلم منه أمارات الاسلام كاداء الصلاة بالجماعة وغيره وأما اذا ظهر منه علامات الاسلام فلا حاجة الى البيان الاجمالى (قوله بيان الشرائع) ايماء الى أن الالف واللام فى قوله البيان عوض عن المضاف اليه

وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين من غير أن يوجد منه اقرار باللسان وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو بأسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وقبول أحكامه وشرائعه الا أن هذا كمال يتعذر شرطه لان أكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته وأسمائه كما هو وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو أن يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف ما قاله بعض مشايخنا بان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما ذكر ولهذا قلنا ان الواجب أن يستوصف المؤمن على سبيل التلقين فيقال له أليس الله بعالم وقادر وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر كمال اسلامه ألا ترى أن النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال أتشهد أن لا اله الا الله وأني رسول الله فقال نعم فقال الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم وكان ذلك دأبه وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من رسول الله والمسلمين بالاستيصاف على الاجمال وقد روى أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم رحمهم الله أنه قال في هذه الآية الايمان التصديق وامتحنوهن استوصفوهن فان علمتموهن مؤمنات فان أظهرن لكم الايمان الله أعلم بايمانهن الله أعلم بما غاب في قلوبهن وهذا اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فأما اذا وجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام كاداء الصلاة بالجماعة فانه يحكم باسلامه ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا لقوله عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان ولان الصلاة بجماعة مخصوصة بشريعتنا فدل فعله على قبولها كما أن من أقام شيأ من شعائر الكفر حكم بكفره اذا كان على سبيل التعظيم له فأما من استوصف فقال لا أعرف ما تقول أو لا أعتقد ذلك يحكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وان حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها (فلهذا لا يقبل خبر الكافر) لعدم الاسلام (والفاسق) لعدم العدالة (والصبي والمعتوه) لعدم العقل الكامل (والذي اشتدت غفلته) خلقة لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط التي ينبني عليها وجوب قبول الخبر بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تفتقر الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والعمى يوجب خللا فيه لان التمييز من البصير يكون

الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان أتشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية أين الله قالت في السماء فقال من أنا فقالت أنت رسول الله فقال لمالكها أعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشايخ رحمهم الله لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى (ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته) تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط وأما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في

(قوله حيث قال لاعرابي الخ) كذا في سنن أبي داود (قوله وقال لجارية الخ) روى أن معاوية بن الحكم قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي جارية كانت ترعى غنمي ففقدت شاة من الغنم فسألتها فقالت أكلها الذئب فلطمت في وجهها وعلي رقبة أفأعتقها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لتلك الجارية أين الله الخ كذا روى مالك والمعنى أين أمر الله وانما فسرنا بهذا التنزهه تعالى عن المكان ثم اعلم أنه صلى الله عليه وسلم انما امتحن ايمانها لان الاولى في الكفارة أن تكون الرقبة مؤمنة سوى كفارة القتل فان الايمان فيها شرط على ما قدمر (قوله المرأة) أي التي زوجها وليها في حال صباها بالمسلم (قوله وجعل ذلك الخ) لانها كانت في حال صباها مسلمة بالتبعية للولي فاذا بلغت انقطعت التبعية ولم تصف الاسلام فكان هذا جهلا فصار ردة (قوله وفيه) أي في اشتراط البيان التفصيلي حرج عظيم فان أكثر الناس لا يقدرون على التوصيف بالتفصيل (قال لا يقبل خبر الكافر الخ) وأما المبتدع ذو العقائد الباطلة فقيل لا تقبل روايته أصلا فانه فاسق بها فوق فسق أعمال الجوارح فهو ساقط العدالة وقيل ان أباح الكذب كغلاة الشيعة فانهم يبيحون الكذب بالتقية فلا تقبل روايته لشبهة الكذب وان لم يبح الكذب فهو مقبول الرواية بعد تحقق الشرائط لرجحان جانب الصدق فيه كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله والقول الاول غير صحيح فانه وردت الروايات من المبتدعين في الصحيحين كذا قال النووي في شرح صحيح مسلم (قال والذي اشتدت الخ) بان كان هواه ونسيانه أغلب من حفظه (قوله على الشروط الاربعة) أي العدالة والضبط والاسلام والعقل (قوله والمحدود في القذف) المراد بعد توبته

(قوله الشرائط) اى الاربعة المعتبرة (قوله وان لم تقبل شهادتهم الخ) لان الشهادة فى حقوق الناس تحتاج الى تمييز زائد وهو معدوم فى الاعمى والى ولاية فان الشاهد ولاية على المشهود عليه اذ هو يلزم عليه شيأ وهى معدومة بالرق وقاصرة بالانوثة وأما المحدود بالقذف فعدم قبول الشهادة من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا كذا فى التوضيح (قوله التقسيم الثانى) أى مما يختص بالسنن (قال أما الظاهر فالمرسل) فى الكلام مسامحة والتقدير أما الانقطاع الظاهر فارسال المرسل من الاخبار (قوله الوسائط التى الخ) الالف واللام للجنس والمراد أن يحذف الراوى من السند سواء كان المحذوف الصحابى السامع منه صلى الله عليه وسلم أو من هو بعده وسواء كان المحذوف واحدا أو أكثر أو جميع الرواة فهذه الاقسام كلها من المرسل هذا على اصطلاح

بالعيان ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت عظيم والراوى لا يحتاج الى هذا التمييز فكان الاعمى فى الرواية كالبصير والى ولاية كاملة متعدية الى الغير وهى تنتفى بالرق اذ الرق يسلب الولاية على الغير وبحد القذف وتنتقص بالانوثة لما عرف فأما رواية الاخبار فليست من باب الولاية لان ما يلزم السامع من خبر المخبر بأمر الدين فانما يلزمه لانه اعتقد أن المخبر عنه وهو البارى أو رسوله مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضى يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده أمانة القضاء وقبوله لا بالزام الشاهد اياه ولما لم يكن فيه الزام من الراوى لم يشترط قيام ولايته على السامع ولان خبر المخبر فى الدين يلزمه أولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية فأما الشاهد فيلزم غيره أولا ولا يلزم نفسه ولهذا جعلنا العبد كالحر فى الشهادة على رواية هلال رمضان لانه مثل الخبر فيما ذكرنا وقد كف بصر بعض الصحابة كابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص أحد أنهم رووا فى حالة البصر أو بعد العمى وكان أصحاب النبى عليه السلام يرجعون الى أزواجه فيما يشكل عليهم من أمر الدين ويعملون بروايتهن وقال عليه السلام خذوا ثلثى دينكم من هذه الحميراء وقد قبل النبى عليه السلام خبر بريرة قبل أن تعتق وخبر سلمان حين كان عبدا فى الصدقة والهدية وقد كان كثير من الصحابة من الموالى وقد نقلوا أخبارا وتلقت الامة بقبولها ولم يتفحصوا أنه كان قبل العتق أو بعده ولو كانت الحرية شرطا لما كانت حجة حتى يعلم أن النقل كان بعد العتق وقد كان أبو بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ فى خبره أنه روى بعد ما أقيم عليه الحد أم قبله وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله أن المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فأولئك عند الله هم الكاذبون وفى ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة لان رد شهادته من تمام حده بالنص ورواية الخبر ليست فى معناه ألا ترى انه لا شهادة للعبد أصلا وروايته كرواية الحر (والثانى فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن أما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان كان من الصحابى يقبل بالاجماع

الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم فى المعاملات هكذا قيل (و) التقسيم (الثانى فى الانقطاع) أى عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهو نوعان ظاهر وباطن أما الظاهر فالمرسل من الاخبار) بان لا يذكر الراوى الوسائط التى بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يقول قال الرسول صلى الله عليه وسلم كذا وهو أربعة أقسام لانه اما أن يرسله الصحابى أو يرسله القرن الثانى والثالث أو يرسله من دونهم أو هو مرسل من وجه دون وجه (وهو ان كان من الصحابى فمقبول بالاجماع) لان غالب حاله أن يسمع بنفسه منه عليه السلام وان كان يحتمل أن يسمع من صحابى آخر ولم يكن هو بنفسه

أهل الاصول وأما أهل الحديث فقالوا انه لو حذف الصحابى السامع منه صلى الله عليه وسلم وقال التابعى السامع منه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مرسل ولو حذف الراوى فيما بين السند فهو المنقطع كان يقول تبع التابعى قال أبو هريرة ولو حذف أول السند أو تمام السند فهو المعلق كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا هكذا قال الشيخ الدهلوى فى مقدمة مصطلحات علم الحديث (قوله وهو) أى الارسال (قوله القرن الثانى) أى قرن التابعين فى منتهى الارب قرن كروهى بعد كروهى وچهل سال ياده يابست ياسى يا پنجاه ياشصت ياهفتاد ياهشتاد ياصد وبيست وهر كروهى كه فوت شده واحدى از آن باقى نمانده وفى المرقاة شرح المشكاة وفى شرح السنة القرن كل طبقة مقترنين فى وقت قيل سمى قرنا لانه يقرن أمة بأمة وعالما بعالم وهو مصدر قرنت وجعل اسما للوقت أو لاهله انتهى (قوله والثالث) أى قرن تبع التابعين (قال وهو) أى الارسال (قال بالاجماع) أى اجماع المتقدمين فلا يضره خلاف بعض المتأخرين كذا قيل (قوله لان غالب حاله أن يسمع الخ) لتحقق الصحبة منه صلى الله عليه وسلم ثم اعلم أن ذكر هذه الجملة فى غير محلها فان الكلام فى ارسال الصحابى وهذا لا يتحقق الا أن يتحقق أن الصحابى ترك الراوى الذى بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم وحينئذ فكيف يمكن حمل هذا الحديث المرسل على السماع من النبى صلى الله عليه وسلم فالاصوب أن يقال فى وجه مقبولية ارسال الصحابى ان ارساله يكون باسقاط صحابى آخر متوسط فهذا الصحابى الآخر هو المسقط فى المرسل والصحابة كلهم عدول

فليس ههنا جهالة المسقط بل معلوم عدالته فهذا الحديث المرسل المقبول اذ ليس فيه شبهة (قوله أى مقبول الخ) فان الارسال ان كان من القرن الثانى أى التابعين فالمسقط هو الصحابى وان كان من تبع التابعين فالمسقط هو التابعى وعلى كلا التقديرين فالمسقط ليس بكاذب لانه أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بخير به قرون الصحابة والتابعين وتبعهم (قوله صفات الراوى) كالعدالة (قوله فبالطريق الاولى) ونحن نقول ان المسقط مجهول الذات معلوم العدالة لان المرسل العدل العالم بشأن الحديث اعتمد عليه فلا حرج فى قبول روايته (قوله الا الخ) استثناء من قوله لا يقبل (قوله بحجة قطعية) كالكتاب والسنة المشهورة (قوله أو قياس صحيح) أو قول الصحابة (قوله أو ثبت اتصاله الخ) بان أسنده غير مرسله أو أسنده مرسله مرة أخرى كذا قيل (قوله به) الضمير راجع الى من (قوله فلان لا يظن به الكذب الخ) اللام للتأكيد وأن مصدرية أى فعدم ظن الكذب به على رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى (قوله بل هو أى المرسل) فوق المسند فيرجح هذا المرسل على المسند عند التعارض وهو مذهب عيسى

بن أبان الا أنه لا يجوز به الزيادة على الكتاب لان هذه فضيلة تثبت للمرسل بالاجتهاد فلو جاز به الزيادة على الكتاب لزم اثبات الزيادة على الكتاب بالرأى وهو لا يجوز وأما قوة المشهور فثابتة بالنص وما ثبت بالنص فهو فوق ما ثبت بالرأى فيجوز به الزيادة على الكتاب (قوله لان العدل الخ) الحاصل أن من أرسل فهو عادل وهو يعلم أن المسقط عدل مقبول الرواية فكيف لا يقبل الحديث المرسل ولذا قيل ان من أرسل فقد تكفل الصحة ومن أسند فقد أحال على غيره (قوله يقول بلا وسوسة الخ) ألا ترى الى ما قال الحسن متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين

ومن القرن الثانى والثالث كذلك عندنا وارسال من دون هؤلاء كذلك عند الكرخى خلافا لابن أبان والذى أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) اعلم أن القسم الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن فلنجعلهما فصلين

(الفصل الاول) فى الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار وهو ما انقطع اسناده بأن يقول قال النبى عليه السلام من لم يسمع منه وهو على أربعة أوجه أحدها ما أرسله الصحابى وثانيها ما أرسله القرن الثانى وثالثها ما أرسله العدل فى كل عصر ورابعها ما أرسل من وجه وأسند من وجه فأما الاول فمقبول بالاجماع لان من صحت صحبته مع النبى عليه السلام لم يحمل حديثه اذا أطلق الرواية فقال قال النبى عليه السلام الا على سماعه بنفسه منه عليه السلام وان احتمل الرواية عن غيره وأما الثانى فحجة

بنفسه حاضرا حينئذ فان أرسل الصحابى يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وان أسند يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أو حدثنى رسول الله كذا (ومن القرن الثانى والثالث كذلك عندنا) أى مقبول عند الحنفية بان يقول التابعى أو تبع التابعى قال رسول الله عليه السلام كذا وعند الشافعى رحمه الله لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوى لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية أو قياس صحيح أو تلقته الامة بالقبول أو ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا فى ارسال من لو أسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عليه السلام كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر أسماء الراوى ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك (وارسال من دون هؤلاء) بان يقول من بعد القرن الثانى والثالث قال النبى كذا مقبول (كذلك عند الكرخى) خلافا لابن أبان لان الزمان بعد القرون الثلاثة زمان فسق ولم يشهد النبى عليه السلام بعدالتهم فلا يقبل (والذى أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) كحديث لا نكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح

أو أكثر (قوله له) أى لذلك العدل (قوله ليحمله ما تحمل عنه) أى ليحمل ذلك العدل الراوى ما تحمله ذلك العدل عن ذلك الراوى فى الصراح حملته الرسالة أى كلفته حملها وتحمل الحمالة أى حملها (قوله مقبول) لان العلة التى توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط تشمل سائر القرون (قوله فلا يقبل) وقيل ان ارسال من بعد القرون الثلاثة لو كان من علماء الحديث المميزين بين الصحيح والضعيف فيقبل والا فلا فان المرسل اذ ليس من علماء الحديث فيحتمل انه لعله علم غير الثقة ثقة واعتمد على قوله وأسقطه فوقعت الشبهة (قال وأسند من وجه) أى رواه آخر أو من ذلك الراوى المرسل فى زمان آخر (قال مقبول الخ) لان نقصان الانقطاع انجبر بالاتصال (قوله مسندا) فانه روى اسرائيل عن أبى اسحق عن أبى بردة عن أبى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى كذا فى جامع الترمذى (قوله مرسلا) فانه روى شعبة عن أبى اسحق عن أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى بحذف أبى بردة كذا فى جامع الترمذى (قوله فيغلب اسناده الخ) فالمسند حجة حينئذ لا المرسل

عندنا وهو قول مالك وجمهور المعتزلة وقال الشافعي لا يقبل المرسل الا أن يثبت اتصاله من وجه آخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لأني تتبعتها فوجدتها مسانيد له أن الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته بها فيمنع القبول ولنا ان المرسل حجة بالنص وهو عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا أخبر من لا يكون فاسقا وجب القبول لما مر في بيان أن خبر الواحد حجة والمرسل ليس بفاسق اذ الكلام فيه فوجب قبول خبره والاجماع فان الارسال قد ظهر من الصحابة ظهورا لا يمكن انكاره ألا ترى أن أبا هريرة لما روى أن النبي عليه السلام قال من أصبح جنبا فلا صوم له وردت عليه عائشة رضي الله عنها قال هي أعلم حدثني بها الفضل بن عباس ولما روى ابن عباس أن النبي عليه السلام قال لا ربا الا في النسيئة وعورض في ذلك بربا النقد قال سمعته من أسامة بن زيد ولما روى أنه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ورجع في ذلك قال حدثني به أخي الفضل بن عباس وقيل ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام الا بضعة عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسلا وان النعمان بن بشير ما سمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد ألا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلا وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما كان يحدث بعضنا عن بعض ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر أن النبي عليه السلام قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده الى أبي هريرة ومن التابعين كالحسن البصري فانه قال اذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته ارسالا وسعيد بن المسيب فقد قيل أكثر ما رواه مرسل وابن سيرين فانه قال ما كنا نسند الحديث الى أن وقعت الفتنة والنخعي فانه قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو ذاك واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته عن غير واحد والشعبي والزهري وغيرهم والمعقول وهو أن الكلام في ارسال من لو أسند عن غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله أولى وهذا لانه اذا أسند اليه فانما يشهد عليه بأنه روى ذلك واذا أرسل فانما يشهد على رسول الله بأنه قال ذلك ومن لا يستجيز الشهادة على غير النبي عليه السلام بالكذب كيف يظن به أن يستجيز الشهادة على النبي بالكذب مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولهذا قال عيسى بن أبان المرسل أقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد لوضوح الطريق عنده واستفاضة الخبر لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله واذا لم يتضح الامر عنده بان سمعه بطريق واحد ذكره مسندا قاصدا أن يحمله ما تحمل عنه فان قلت ينبغي أن يجوز النسخ أي الزيادة على النص بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور قلت هذا ضرب مزية ثبتت للمرسل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المشهور لان رجحانه ثبت لمعنى فيه وهو قوة الاتصال والحديث انما صار حجة بالاتصال وهو في الاتصال أقوى من خبر الواحد فتصح الزيادة به وقوله الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح بها روايته قلنا معرفة شرائط الرواية فيمن لم يدركه لا تحصل الا بالسماع ممن أدركه واذا كان من أدركه عدلا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه فلما روى عنه ثبت لنا استجماع الشرائط فيه ألا ترى انه اذا أسند الرواية اليه أو أثنى على من أسنده اليه خيرا بأن قال حدثنا الثقة ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذا اذا أرسل وانما لم تقبل شهادة شاهد الفرع اذا لم يذكر الاصل لان الشهادة تؤكد بما لا تؤكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد فيها دون الرواية ولان الفرع نائب عن الاصل في نقل شهادته حتى لم يحل له أن يشهد بما لم يشهد عليه بخلاف الرواية وأما الثالث فكذلك عند الكرخي

(قوله بأن يكون الخ) بوجود الاسناد (قوله شرائط الراوى) من العقل والاسلام والضبط والعدالة (قال لنقصان الخ) أى بفقدان شرط من الشرائط الأربعة المذكورة (قوله والمغفل) من الاغفال فى الصراح غفول بخبرى اغفال متعد منه (قال بالعرض) أى بعرض الحديث على الاصول (قال بان خالف الكتاب) أى الذى هو قطعى الدلالة وأما اذا لم يكن الكتاب قطعى الدلالة والحديث نقل بالسند الصحيح فحينئذ لا يترك ذلك الحديث بل تؤول الآية نحو حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها فانه حديث صحيح معمول به ومخالف لعموم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أى ما وراء المحرمات المذكورة فلا يترك الحديث بل يخصص عمومه كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله والتفصيل فى التحقيق (قوله لا صلاة الا بفاتحة الخ) روى الترمذى عن عبادة بن الصامت عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب انتهى فاستدل الشافعية بهذا الحديث على أن قراءة الفاتحة فرض وقلنا انه ليس الفرض عندنا الا مطلق القراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وتقييده بالفاتحة زيادة على النص وذا لا يجوز بخبر الآحاد فقصارى الامر أن تكون الفاتحة واجبة والنفى فى قوله عليه السلام لا صلاة نفى الكمال فافهم (قوله من مس ذكره الخ) روى الترمذى عن بسرة بنت صفوان أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من مس ذكره فلا يصلى حتى يتوضأ انتهى فالشافعى رحمه الله عمل بهذا الحديث ونحن عملنا بحديث طلق بن عدى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال وهل هو الا مضغة منه أو بضعة منه فان حديث الرجال أقوى لانهم أحفظ للعلم وأضبط كذا قال ابن الهمام وقد يؤول حديث بسرة بان مس الذكر كناية عن اخراج شئ منه كذا فى الصبح الصادق (قوله فيه) أى فى مسجد قباء (قوله يستنجون بالماء) أى بعد الحجر (قوله وفيه مس الذكر) أى لا بد فى حال الاستنجاء من مس الذكر بباطن الكف وهو بمنزلة البول حدث على حسب حكم الحديث فلزم مدح الانسان بالتطهير حال الحدث وهو حال الحدث وهو فاحش ويمكن أن يقال ان مدحه انما هو بالاستنجاء بسبب ازالة النجاسة الحقيقية وما لزم ههنا من الحدث فهو ضمنى فهو لا يضاد المدح تأمل (قال أو السنة المعروفة) متواترة كانت أو مشهورة (قوله كحديث القضاء الخ) روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد أى كان للمدعى شاهد واحد فأمره صلى الله عليه وسلم أن يحلف على ما يدعيه بدلا عن الشاهد الآخر (قوله يخالف قوله عليه السلام البينة الخ) فانه يفيد أن جنس الايمان على المدعى عليه لا على المدعى لعدم العهد حتى يحمل اللام على العهد (قوله وهو) أى قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر حديث مشهور روى الترمذى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه (قوله كحديث الجهر بالتسمية الخ) قال الترمذى ان الخلفاء الاربعة لا يجهرون ببسم الله فى الصلاة وفى رسائل الاركان ما ملخصه ان الامام الشافعى قال يجهر بالبسملة فى الجهرية لما عن نعيم المجمر قال صليت خلف أبى هريرة رضى الله عنه فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الى آخر السورة وقال ثم يقول اذا سلم والذى نفسى بيده انى لاشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم وقال فى فتح القدير أخرجه النسائى وابن حبان وابن خزيمة ولما عن ابن عباس قال كان النبى صلى الله عليه وسلم يفتتح صلاته

فانه لا يفرق بين مراسيل أهل الاعصار ويقول من تقبل روايته مسندا تقبل روايته مرسلا للمعنى الذى بينا وقال ابن أبان لا تقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبى فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل أمينا تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وأمثاله من المشهورين بحمل العلم منه يقبل ارساله وقيل الصحيح أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا اذا اشتهر بأنه لا يروى الا عمن هو عدل ثقة وأما الرابع فلا شبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل وأما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض أهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع أيضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق (وأما الباطن فان كان لنقصان فى الناقل فهو على ما ذكرنا وان كان بالعرض بان خالف الكتاب أو السنة المعروفة أو الحادثة المشهورة

(وأما الباطن) فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوى أو مخالفته لدليل فوقه (فان كان لنقصان فى الناقل فهو على ما ذكرنا) من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبى والمغفل (وان كان بالعرض بان خالف الكتاب) كحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا الا انه فى مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر (أو السنة المعروفة) كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر وهو مشهور (أو الحادثة المشهورة) كحديث الجهر بالتسمية فى

بسم الله الرحمن الرحيم رواه الترمذي ولا يلزم من هذين الحديثين الجهر بالبسملة فافهم وأما الاحاديث التي فيها جهر البسملة صريح فلم يصح منها شئ وعليه المحققون من أهل الحديث وقال الفيروزابادي الشافعي انه لم يثبت في الجهر بالبسملة شئ (قوله ألوف من الرجال) وكانوا طالبين لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله (قوله عجيب) أي عادة (قال من الصدر الاول) أي صدر الصحابة رضي الله عنهم (قوله خيرا) أي تجارة (قوله كي لا تأكله الصدقة) أي الزكاة

أو أعرض عنه الائمة من الصدر الاول كان مردودا منقطعا أيضا)

﴿الفصل الثاني﴾ في الانقطاع الباطن وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع بالمعارضة أما الاول فقبل خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار أصلا لظهور العداوة في أمور الدين بيننا وبين الكفار والعداوة تحمل المرء على مكابرة عقله فيما يضر بعدوه وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا أنه اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالافضل له أن يريق الماء ثم يتيمم ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا عبرة لخبره في باب الدين أصلا فبقي مجرد غلبة الظن وذا لا تجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق فهنالك يلزمه أن يتوضأ بذلك الماء اذا وقع في قلبه أنه صادق في الاخبار بطهارة الماء وان أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلاته وأما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه ألا ترى أن منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا فيمتنع عن الكذب فلم تتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض يجوزون أداء الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فتتمكن تهمة الكذب في شهادتهم وكذا الواقفين يعتقد أن الالهام حجة يجب أن لا تقبل شهادته لتوهم أن يعتمد على ذلك في أداء الشهادة بناء على اعتقاده وخبر الفاسق فانه ليس بحجة في الدين أصلا وأما اذا أخبر بطهارة الماء أو نجاسته أو بحل الطعام والشراب أو حرمته فان السامع يحكم رأيه في ذلك فان وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره والا لا يعمل به لان ذلك حكم خاص لانه يتعرف به من جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة

الصلاة الذي رواه أبو هريرة فان حادثة الصلاة مشهورة مستمرة كان يحضرها ألوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا أبو هريرة وهذا شئ عجيب (أو أعرض عنه الائمة من الصدر الاول) يعني أن الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي أن الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكاة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عليه السلام ابتغوا في مال اليتامى خيرا كي لا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت أو مؤول بتأويل أن المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة (كان مردودا منقطعا أيضا) جواب ان أي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول

ولفظ الحديث ما رواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة انتهى ثم قال وفي اسناده مقال لان المثنى ابن الصباح يضعف في الحديث (قوله كما قال عليه السلام نفقة الخ) أورده علي القاري في شرح مختصر المنار (قوله صدقة) أي اذا كان الغرض منها العبادة (قال كان مردودا) أي غير جائز العمل (قوله مردودا) أما الاول فلان خبر الواحد مظنون والكتاب قطعي متنا وسندا فلا اعتداد به بمقابلته وأما الثاني فلان السنة المعروفة قطعي الثبوت وفوق خبر الواحد فلها الاعتبار وأما الثالث فلان الكثيرين كانوا حاضرين في تلك الحادثة والواحد منهم يخالفهم وهم كانوا بخلوص الاعتقاد طالبي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله فخالفتهم لا يعبأ بها لوقوع الشبهة فيه وأما الرابع

فلان الصحابة هم الاصول في الدين ولم يتهموا بترك الاحتجاج بالحجة فترك الصحابة المحاجة به عند ظهور الاختلاف بينهم دليل ظاهر على أن هذا الحديث سهو من الراوي بعدهم أو منسوخ أو فيه علة أخرى فلا يعمل به (قوله كما في النوع الاول) وهو ما اذا كان نقصان في الناقل وهذا تفسير لقول المصنف أيضا

غيره فوجب التحري في خبره للضرورة ولا ضرورة في المصير الى روايته في الاخبار فان في العدول من الرواة كثرة وهم الذين يتولونها فكان بهم عنهم غنية فلا تعتبر رواية الفاسق فيها أصلا غير أن الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو أن الماء طاهر في الاصل فلم نجعل الفسق هدرا بل جعلناه معتبرا فلم يقبل قوله مطلقا بل ضممنا اليه أكبر الرأي بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة لازمة لان المعاملات يكثر وجودها ولا يوجد عدل يرجع اليه في كل موضع ولا دليل هنالك يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا فيها خبر الفاسق مطلقا ولان الحرج في المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقا وفي الحل والحرمة والطهارة والنجاسة ملزم فلم نعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم اليه غالب الرأي ويلحق به المستور فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم ولكن الصحيح أنه كالفاسق لان الفسق قد غلب على أهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لا يعتمد على شهادته قبل أن تظهر عدالته وخبر الصبي فانه ليس بحجة كخبر الكافر لانه بخبره في أمر الدين يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزمه لانه غير مخاطب كالكافر يلزمه غيره من غير أن يلتزم لانه لا يعتقد الحكم الذي يخبر به وليس له ولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية ملزمة على نفسه وانما هي مجوزة فكيف تثبت متعدية ملزمة ألا ترى أن الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم ولم ينقلوا في صغرهم فدل على أن رواية الصبي غير مقبولة وأن رواية البالغ اذا كان صبيا عند التحمل مقبولة ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله ولم يزل واذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون وهو عديم العقل أولى وخبر المغفل وهو الذي به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط لما سمع فيلتحق بغلبة النسيان بالذي انتقص عقله وهو المعتوه وهذا لان السهو والغلط في الرواية يكثر باعتبارها كما يكثر باعتبار العته فاما اذا كان غالب حاله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة لانه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة الا من عصمه الله تعالى ويلحق به المتساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم فيكون بمنزلة المغفل اذا ظهر ذلك في أكثر أموره وأما الثاني وهو الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أضرب أحدها ما خالف كتاب الله تعالى فانه مردود منقطع لان الكتاب ثابت متعين وفي اتصال خبر الواحد برسول الله عليه السلام شبهة فكان رد ما فيه شبهة باليقين أحق من رد اليقين به ويستوي في ذلك الخاص والعام من الكتاب والنص والظاهر لما مر أن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص حتى ان العام الذي لم يخص من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا وعند الشافعي يخص به لانه يجوزه بالقياس فيه أولى ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن أصل والمعنى فرع له لان قوام المعنى بالمتن فيجب طلب الترجيح أولا من قبله فاذا استويا فمن جهة المعنى والمتن من الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه مني وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بريء ولذلك قلنا انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس في كتاب الله على وجه لا ينسخه ولهذا أوجبنا الترتيب في أول الوقت لا في آخره لانه يؤدي الى نسخ الكتاب بخلاف أول الوقت كما حققناه في الفروع ومن رد خبر الواحد فقد ترك الحجة ووقع في العمل

بالشبهة وهو القياس أو الاستصحاب وخبر الواحد وان كان فيه شبهة لكنها فى طريقه وفى القياس
فى أصله وهو فتح باب الجهل لان مآل الاستصحاب الجهل والالحاد لانه ترك العمل بالحجة الى ما ليس
بحجة لان القياس انما يكون حجة اذا لم يكن ثمة خبر ومن عمل به على مخالفة الكتاب ونسخه فقد
أبطل اليقين وهو فتح باب البدعة لانه جعل التبع متبوعا والاساس ما هو غير متيقن به وأحدث أمرا
فى الدين لم يكن وانما سواء السبيل فيما ذهبنا اليه من تنزيل كل دليل منزلته وهو أنا جعلنا كتاب الله
أصلا لثبوته يقينا وخبر الواحد مرتبا عليه فيعمل به على موافقته أو اذا لم يوجد فى الكتاب ما فى
خبر الواحد ويرد اذا خالف الكتاب والقياس مرتبا عليه فيعمل به اذا لم يوجد ذلك الحكم فى الكتاب
أو السنة ولهذا لم يعمل بحديث مس الذكر لانه مخالف للكتاب لان الله تعالى قال فيه رجال يحبون أن
يتطهروا وهى نزلت فى قوم يستنجون بالماء بعد الحجر ولا بد من مس الذكر حال الاستنجاء بالماء على
الوجه الذى يجعله الخصم حدثا وهو باطن الكف وهو بمنزلة البول عنده والانسان لا يستحق المدح
بالتطهير فى حالة الحدث وبحديث فاطمة بنت قيس فى أن لا نفقة للمبتوتة لمخالفته الكتاب وهو قوله
تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد وأنفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن
مسعود أسكنوهن من حيث سكنتم وأنفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله
عليه السلام فذلك دليل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة والمراد الحامل لانه عطف عليه
قوله وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وانما ذكر لان مدة الحمل ربما تطول
فيظن ظان أن النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم به وبحديث القضاء بشاهد
ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فقوله واستشهدوا
أمر بفعل مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القائل كل فانه مجمل فى حق تناول المأكول
فيكون ما بعده تفسيرا لذلك المجمل وبيانا لجميع ما هو المراد بالامر وهو استشهاد رجلين فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان كقولك كل طعام كذا فان لم يكن فكذا أذنت لك ان تعامل فلانا فان لم يكن
ففلانا يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور فى النص كان حديث
القضاء بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص فى حكم النسخ عندنا ولانه قال تعالى ذلك أدنى أن
لا ترتابوا فجعل المذكور أدنى ما تنتفى به الريبة من الشهادات وليس دون الادنى شئ آخر تنتفى به
الريبة ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان أدنى من المنصوص عليه فيكون مخالفا للنص ضرورة ولان
الله تعالى بين المعتادين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين وغير المعتاد وهو شهادة النساء فانهن
لا يحضرن مجالس احكام للشهادة عادة لانهن أمرن بالقرار فى البيوت فلو كان يمين المدعى مع شاهد
واحد حجة لما صح النقل الى ما ليس بمعتاد مع ترك ما هو المعتاد ولا كان لائقا بالحكمة ولان النقل
الى غير المعتاد دليل الاستقصاء وحقيقة الاستقصاء فى الاتيان على الكل وقال فى آية الوصية أو آخران
من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك اليوم ليست بحجة وحضور الكفار
معهود فى موت المسلمين ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعى حجة لكان الاولى بيان ذلك
لانه يبعد أن يترك المعهود ويأمر بغير المعهود ولانه ذكر فى الآية يمين الشاهدين بقوله فيقسمان
بالله ويمين المدعى فى الجملة مشروع كما فى التحالف ويمين الشاهد غير مشروع فكان النقل الى يمين
الشاهد بيانا ان يمين المدعى مع شاهد واحد ليست بحجة وبخبر المصراة لان تقدير الضمان بالمثل أو
القيمة ثابت بالكتاب وكان مخالفا وقد مر بيانه وبقوله عليه السلام ان ولد الزنا شر الثلاثة لمخالفته
قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وبقوله عليه السلام من أصبح جنبا فلا صوم له لمخالفته قوله تعالى

فالآن باشروهن الى قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وقد مر تحقيقه وثانيها ما خالف السنة المشهورة فهو منقطع أيضا لما أن المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى وذلك مثل حديث الشاهد واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر أى على المدعى عليه انه وتص على أن اليمين على غير من عليه البينة وخبر الشاهد واليمين يرده حيث جعل اليمين على من عليه البينة وهذا لان الخبر المشهور جعل جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شئ حتى يكون على المدعى وخبر الشاهد واليمين يقتضى أن يكون بعض الايمان في جانب المدعى فكان مردودا وحديث سعيد بن أبى وقاص في بيع الرطب بالتمر بعلة أنه ينقص اذا جف فانه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ففيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الاحوال وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخا الآن أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله قبلا هذا الحديث وعملا به لانهما قالا ان الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف لا يأكل تمرا فأكل رطبا لا يحنث فاذا لم تتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر بقى حكم الرطب بالتمر مأخوذا من الخبر الغريب وأبو حنيفة رحمه الله يقول التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها الى أن تدرك وثالثها ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فانه دليل انقطاعه لان شهرة الحادثة يقتضى شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم وعنايتهم بالحجج أشد من عنايتنا دل أنه منقطع ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوا اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر بينهم أيضا ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان لان الناس لما شاركوه في النظر والمنظر وحدة البصر كان اختصاصه بالرؤية دليلا على أنه كاذب أو غالط بخلاف ما اذا كان في السماء علة أو جاء من موضع آخر لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر فلا يكون الظاهر مكذبا له وكذا الوصى اذا أخبر بنفقة كثيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب العادة فكذا خبر الغريب اذا كان سبيله الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة فيرد بالتهمة ولهذا لم يعمل بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها ورابعها ما أعرض عنه الائمة من أصحاب النبى عليه السلام بان يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم تجر المحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل انقطاعه لانهم الاصول في نقل الشريعة لان نقلنا بناء على نقلهم واستعمال الرأى في موضع النص غير شائع لان النص دليل لا شبهة فيه وفي الرأى شبهة فلا يجوز العدول عما لا شبهة فيه الى ما فيه شبهة فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالرأى فكان اعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على أنه غير ثابت ولو وقعت المحاجة به لظهرت ظهور الفتوى وذلك مثل ما روى الطلاق بالرجال فان الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلا فدل أنه غير ثابت أو مؤول وتأويله أن ايقاع الطلاق بالرجال وما روى أن النبى عليه السلام قال ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كى لا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل أنه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه أو مؤول وتأويله أن المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة والشافعى أعرض عن الانقطاع الباطن المعنوى ولم يشترط العرض على الكتاب ولا على السنة المعروفة ولم يرده اذا شذ في حادثة عم به البلوى وتمسك بالانقطاع

الطاهر وهو المرسل فترك العمل به ونحن عكسنا كما هو دأبنا في اعتبار المعاني (والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافا للكرخي في العقوبات وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض يشترط فيه سائر شرائط الاخبار مع العدد ولفظة الشهادة

(و) التقسيم (الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة) وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها وأما حقوق العباد وهو ثلاثة أقسام ما فيه الزام محض أو لا الزام فيه أصلا أو فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة أنواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول أو أصحابه أو عامة الخلق من أهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام (فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة) سواء كان من العبادات أو العقوبات أو دائرة بينهما أو مؤنة مع أحدهما ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رضي الله عنها وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته مالم ينضم اليه خبر غيره (خلافا للكرخي في العقوبات) فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا تثبت الحدود منه لان في اتصاله الى الرسول عليه السلام شبهة والحدود تندرئ بها وأما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن أربعة منكم وأمثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت أسبابها والحدود ثابتة بالكتاب (وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض) كخبر اثبات الحق على أحد في الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة (تشترط فيه سائر شرائط الاخبار) من العقل والعدالة والضبط والاسلام (مع العدد ولفظ الشهادة والولاية) بان يكون اثنين

(قال والتقسيم الثالث) أي مما يختص بالسنن (قال الذي الخ) صفة المحل في الدائر محل الخبر حادثة ورد فيها الخبر (قوله وغيرها) أي العبادات (قوله من المسامحات الخ) لان البحث بحث خبر الرسول وأصحابه لا خبر عامة الخلق (قال فان كان) أي محل الخبر (قال يكون خبر الواحد الخ) أي بشرط أن يكون ذلك الواحد جامعا للشرائط الاربعة المذكورة (قوله من العبادات) أي التي هي من فروع الدين كالصلاة وانما قلنا هذا لان الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (قوله أو العقوبات) كالحدود والقصاص (قوله أو دائرة بينهما) كالكفارة فانها من حيث انها جزاء الفعل عقوبة ومن حيث انها تتأدى بفعل هو عبادة عبادة (قوله أو مؤنة مع أحدهما) كالعشر والخراج فالعشر مؤنة الارض التي زرعها وفيه معنى العبادة فان مصرفه مصرف الزكاة والخراج مؤنة الارض المزروعة وفيه معنى العقوبة فانه يجب على الكفار وهو أليق بهم (قوله حديث اذا التقى الخ) قد روى عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل كذا قال الترمذي والختان موضع القطع من فرج الذكر والانثى وهو أعم من أن يكون مختونا أم لا اذ مجاوزة ختانها كناية لطيفة عن الجماع وهو غيبوبة الحشفة كذا في المرقاة (قوله خبر ذي اليدين الخ) روى الترمذي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم أصدق ذو اليدين فقال الناس نعم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول ثم كبر فرفع ثم سجد مثل سجوده أو أطول انتهى والكلام في أثناء الصلاة ما كان حراما في ذلك الوقت ثم جاء حرمته بقوله تعالى وقوموا لله قانتين أي ساكتين كذا قيل والجواب أن عدم قبول خبر ذي اليدين لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام كذا قال ابن الملك (قوله منه) أي من خبر الواحد (قوله شبهة) فان خبر الواحد لا يفيد القطع (قوله تندرئ بها) أي بالشبهة ويتلفظ ونحن نقول ان الشبهة الدارئة للحد شبهة تكون في تحقق سبب الحد كالزنا والسرقة وأما الشبهة التي تكون في دليل حكم الحد فليست بدارئة ومانعة للحد ألا ترى أن الحد يثبت بظاهر الكتاب مع تحقق الشبهة في الدلالة (قوله وأما اثباتها الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الحدود تثبت بالبينات مع أنها فيها شبهة أيضا (قوله على خلاف القياس) فلا يقاس ثبوت الحدود بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة (قوله عليهن) أي على النساء اللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم (قوله وأمثاله) بالرفع خبر ثان لهو (قال وان كان) أي محل الخبر (قال الزام محض) أي من كل وجه (قال تشترط الخ) تقليلا للحيل في الخصومات (قال الاخبار) أي الاخبار النبوية (قوله والاسلام) هذا الشرط اذا كان المشهود عليه مسلما وأما اذا كان كافرا فلا يشترط اسلام الشاهد (قال مع العدد) هذا الشرط عند الامكان فلا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن أن يكون هناك عرفا عدد كشهادة القابلة في الولادة كذا قيل (قال والولاية) هو تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى (قوله بان يكون اثنين) أي رجلين أو رجلا وامرأتين في غير الحدود وأربعة رجال في حد الزنا ورجلين في باقي الحدود والقود كذا في تنوير الابصار

(قوله ويتلفظ بقوله أشهد) لان لفظ الشهادة يمين فالاخبار بهـذا اللفظ زيادة توكيد فلو قال أعـلم لا تقبل شهادته (قوله وتكون له الخ) فلا يقبـل قول العبـد وان تلفظ بلفظ الشهادة (قوله الشرائط الثـلاثة) أى العـدد ولفظ الشهادة والولاية (قوله مع الاربعة) أى العقل الكامل والضبط والعـدالة والاسـلام (قال وان كان) أى محل الخبر مما لا الزام فيـه وكان من حقوق العباد (قوله والمضاربة) هى عقـد شركة فى الربح بمـال من جانب رب المـال وعمل من جانب المضارب كذا فى تنوير الابصار (قوله ونحوها) كالودائع (قال يثبت باخبار الآحاد) فلا يشترط العـدد (قال بشرط التميز) فلا يقبـل قول الصبى الغير العاقل ولا قول المعتوه ولا قول المجنون (قال دون العـدالة) ودون الاسلام ودون العـقل الكامل (قوله لمن أخبره) أى لمن أخـبره الخبر الواحد (قوله للشرائط) من العدالة وغـيرها (قوله لتعطلت المصالح الخ) وفيـه حرج عظيم (قوله غير ملزم) لان الوكيل مختار فى قبول الوكالة وكذا أشباهـه (قوله كان يقبـل الخ) روى البخارى عن أبى هريرة قال كان

رسول الله صلى الله عليه وسلم

و الولاية وان كان لا الزام فيه أصـلا يثبت باخبار الآحاد بشرط التميز دون العـدالة وان كان فيه الزام بوجـه دون وجه يشـترط فيـه أحد شطرى الشهادة عند أبى حنيفة رحمه الله) اعلم أن القسم الثالث من الاقسام الاربعـة المذكورة فى أول البـاب على أربعة فصول

ويتلفظ بقوله أشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الاربعة المتقـدمة فحينئـذ يقبل خبر الواحد عنـد القـاضى فى المعامـلات التى فيها الزام على المدعى عليـه (وان كان لا الزام فيه أصـلا) كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة فى الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان أو ضاربك فى هذا أو أهدى اليك هـذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على أحد بل يختار بين أن يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين أن لا يقبل (يثبت باخبار الآحاد بشرط التميز دون العـدالة) يعنى يشـترط أن يكون المخبر مميزا صبيا كان أو بالغا حرا كان أو عبـدا مسلما كان أو كافرا عادلا كان أو فاسـقا فيجوز لمن أخبره بالوكالة والمضاربة أن يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجـلا مستجمعا للشرائط يبعثـه الى وكيله أو غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح فى العالم ولان الخبر غير ملزم فى الواقع فلا تعتبر فيـه شرائط الالزام والنبى عليه السـلام كان يقبـل خبر الهدية من البر والفاجر (وان كان فيـه الزام من وجه دون وجـه) كخبر عزل الوكيـل وحجر المـأذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف فى حق نفسـه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيـه أصـلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبـد بعد العزل والحجر وتلزمـه العهدة فى ذلك ففيـه الزام ضرر على الوكيل والعبـد (فلهذا يشترط فيه أحد شطرى الشهادة عند أبى حنيفة رحمه الله) يعنى العدد أو العـدالة أى لا بد أن يكون المخبر اثنين أو واحدا عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما أصلا ما شرط فيـه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا أو رسولا من الموكل والمـولى لم تشـترط العـدالة والعـدد اتفاقا لان عبارة الوكيـل والرسول كعبارة المـوكل والمرسـل

اذا أتى بطعام سأل عنـه أهـدية أم صدقة فان قيل صدقة قال للصحابة كلوا ولم يأ كل وان قيل هدية ضرب بيـده فأكل معهم (قال وان كان فيـه) أى فى محل الخبر من حقوق العباد الزام الخ (قوله وحجـر المأذون الخ) هو لغـة المنع مطلقا وشرعا منع من نفاذ تصرف قولى وسببه صغر وجنون و رق كذا فى الدر المختار (قوله بالعزل والحجر) لف ونشر مرتب فان العزل يرتبط بالموكل والحجر يرتبط بالمولى (قوله يقتصر الخ) فان الوكيـل اذا تصرف بعـد العزل وكذا العبـد المأذون اذا تصرف بعـد الحجر يقتصر هذا التصرف عليـه ويلزمه العهدة فى ذلك كاداء الثمن اذا اشـترى ودفع المبيع اذا باع ففيـه الزام الخ (قال يشـترط) أى بعـد اعتبار شرائط الراوى المذكورة كذا قيـل تأمل (قال احـد شطرى الخ) فلا يقبل خبر الواحد الفاسق (قوله المخبر) أى بالعزل والحجر (قوله كلاهما) أى العدد والعـدالة (قوله منهما) أى من العدد والعـدالة (قوله فوفرنا حظا الخ) فشرطية أحد الشـطرين لشبه الالزام وعدم شرطية كليهما لشبه عدم الالزام والتوفير تمام كردن حق كسى را بقال وفر عليه حقه كذا فى منتهى الارب (قوله وعندهما لا يشترط الخ) لان فى المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو اشترط فيـه أحد شطرى الشـهادة لضاق الأمر ويمكن أن يقال ان الضرورة قد اندفعت بعدم الاشـتراط فى الرسول والوكيـل وفى بعض شروح مسلم أن الاظهر قولهما (قوله كل مميز) عادلا كان أو فاسقا (قوله وهذا) أى الخلاف بين الامام وصاحبيه (قوله فان كان وكيلا أو رسولا الخ) بان قال وكلتك بان تخبره لا نا بالعزل أو الحجر أو أرسلتك الى فلان لتبلغ عنى هـذا الخبر

﴿الفصل الاول فيما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه﴾ وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها
من الشرائع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وتعيين لفظ بل بالشروط التى مر ذكرها وما هو عقوبة
تسقط بالشبهات وخبر الواحد فيه حجة أيضا عند أبى يوسف وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد
علم غالب الظن وهو كاف للعمل به فى اقامة الحدود كما فى البينات فان الزنا يثبت بشهادة أربعة والسرقة
والقذف بشهادة اثنين ولا يثبت اليقين بها وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فان أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله
أوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا ومواضع الشبهة مخصوصة منه والعام المخصوص دليل ظنى
حتى صح تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فدلالة نص هذا شأنه يكون أدنى منه ضرورة فيكون ظنيا
ضرورة وقال الكرخى خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة
كما لم يجز اثباته بالقياس وانما جوزنا اثباته بالشهادات بالنص الذى لا شبهة فيه وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهن أربعة منكم بخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس فى معناه من كل وجه وخبر الواحد
ليس فى معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة مظهرة وخبر الواحد مثبت ولان الشهادة تتوقف
على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بدلالة النص
ولهذا لم يوجب أبو حنيفة رحمه الله الحد فى اللواطة بالقياس على الزنا وان كان فى كل واحد منهما اقتضاء
الشهوة فى محل محترم خال عن أحد الملكين وعن شبهتهما ولا بالخبر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه
السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى والاسفل

﴿الفصل الثانى فى حقوق العباد التى فيها الزام محض﴾ كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة ويشترط
فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما فأما اذا كان
كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد عند الامكان حتى تقبل شهادة الواحدة على الولادة والبكارة وعيوب
النساء للضرورة ولفظة الشهادة والولاية بالحرية وغيرها لانها شرعت حجة لفصل منازعة قائمة بين اثنين
مخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنسه خبرا بل بخبر ظهرت مرتبته فى التأكيد على
غيره من يمين أو شهادة فطمأنينة القلب الى قول الاثنين أكثر ولان التزوير والتلبيس والحيل فى الخصومات
يكثر فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان
والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل لان العباد ينتفعون بالفطر فكان حقا لهم وهو ملزم أيضا لانه
يلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة ولهذا اشترط فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين اذا كان بالسماء علة
والحرية ولفظ الشهادة وأما الشهادة بهلال رمضان فمن الفصل الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على
عباده خاصا وهو الصوم ولهذا لا يشترط فيه الحرية ولفظ الشهادة وذكر فخر الاسلام ان الشهادة بهلال
رمضان من الفصل الثالث وهو ما لا الزام فيه فهو من حقوق العباد لان خبره غير ملزم للصوم بل الملزم
هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسى لان العدالة شرط فى الشهادة بهلال
رمضان وخبر الفاسق مقبول فى الفصل الثالث ومن ذلك الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع فى ملك النكاح
أو ملك اليمين لما فيه من الزام حق العباد وهو زوال الملك وهذا لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك
فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حق الله تعالى وكذا
الاخبار بالحرية فى الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حق الله تعالى فثبوتها ينبنى على زوال الملك
الذى هو حق العبد فلا يكون خبر الواحد فيها حجة بدون شرائط الشهادة بخلاف الاخبار بطهارة الماء
ونجاسته وحل الطعام أو الشراب وحرمته فانه من الفصل الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورة
ثبوت الحل فيه لان الطعام أو الشراب يجوز أن يبقى على ملكه مع انه حرام عليه بسبب انه اختلط فيه

نجاسة فاذا كانت حرمة الاكل أو الشرب لاتتضمن زوال الملك يكون خبرا بمجرد الحرمة والحرمة حق الله تعالى فيقبل خبر الواحد فيها والتزكية من هذا الفصل عند محمد حتى شرط العدد فيها لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه وعندهما من الفصل الاول فلا يعتبر فيها العدد ولفظ الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذا حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من الفصل الثالث عندهما

﴿الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام﴾ كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان أو غير عدل صبيا كان أو بالغا كافرا كان أو مسلما حتى اذا أخبره صبي مميز أو كافر أو فاسق أن فلانا وكله أو أن مولاه أذن له فوقع في قلبه أنه صادق يجوز له أن يستقل بالتصرف بناء على خبره فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من البر وغيره وكذا الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل و يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك ولان الضرورة هنا مست الى قبول خبر كل مميز فالانسان قلما يجد المستجمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى غلامه أو وكيله ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فيسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام فانه لاضرورة الى قبول خبر الفاسق ثم لان في العدول من الرواة كثرة وحكم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن تعرفه بدليل آخر وهو القياس الصحيح ولان هذا الخبر غير ملزم لان العبد أو الوكيل يباح له التصرف من غير أن يلزمه ذلك واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في أمور الدين مثل طهارة الماء أو نجاسته لانها من حقوق الله وفيها نوع الزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على أن الحال حالة المسالمة فيما لا الزام فيه واشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة الى الالزام فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة ولهذا قلنا اذا قال كان هذا العبد في يد فلان غصبا فاخذته منه لم يجز للسامع أن يعتمد على خبره ولا يشتريه منه لانه يشير الى المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب الضمان كالغصب قال النبي عليه السلام على اليد ما أخذت حتى ترد ولو قال تاب من غصبه فرده علي جاز أن يعتمد على خبره و يشتريه منه اذا وقع في قلبه أنه صادق لانه يشير الى المسالمة اذ الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان ولو تزوج امرأة فاخبره مخبر بانها حرمت عليه بعارض رضاع أو غيره يجوز له أن يعتمد على خبره و يتزوج اختها ولو أخبره بانها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه لا منازعة في الحرمة الطارئة فهما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر لفساد اعترض عليه بعد صحته والاقدام على النكاح لا يكون انكارا لما يقطعه في المستقبل وفي المقارنة للعقد تحقق المنازعة اذ اقدامه على مباشرة العقد دليل صحته وانكار فساده وكذا المرأة اذا أخبرت بان زوجها طلقها وهو غائب أو مات عنها يجوز لها أن تعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة لان هذا الخبر مجوز غير ملزم لان نكاح الغير لا يلزم عليها والقاطع طارئ فكان موضع المسالمة بخلاف ما اذا أخبرت بان العقد كان باطلا بان كان الزوج مرتدا أو أخاها رضاعا لانه أخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فتتحقق المنازعة

﴿الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام بوجه دون وجه﴾ مثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا أو رسولا ممن اليه الابلاغ وهو المولى والموكل لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره

فصار كأنه حضر فاذا أخبره فضولي من عند نفسه مبتدئا فعند أبي حنيفة رحمه الله يشترط أحد شطري الشهادة واما العدد أو العدالة وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله الفصل الرابع والثالث سواء ويقبل خبر كل مميز عدلا كان أو فاسقا وعلى هذا الخلاف البكر اذا أخبرت بان وليها زوجها فسكتت والشفيع اذا أخبر ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة والمولى اذا أخبر بان عبده جنى فاعتقه فهما اعتبرا الحجر والعزل بالاطلاق اذ الكل من باب المعاملات وخبر الواحد فيها مقبول عدلا كان أو فاسقا ولزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله وطاعة رسوله لا باخبار المخبر فلا يكون من حقوق الله تعالى وقال شمس الائمة السرخسي قال مشايخنا هو على الخلاف والاصح عندي أنه يقبل فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته من الصوم والصلاة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر ثابت عن رسول الله عليه السلام لان المؤمن مأمور من جهته بالتبليغ كما قال ألا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ولانه يحتاج الى التبليغ لانه يسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه لا يحتاج الى التبليغ وله أنه من وجه يشبه الالزام لانه يلزمه الكف عن التصرف اذا أخبره بالحجر أو العزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم والدية اذا أعتق بعد العلم بالجناية والشرائع اذا أخبره بوجوبها من وجه يشبه سائر المعاملات لانه خبر عن تصرف المالك بحكم الملك فان له الاطلاق والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد أو العدالة توفيرا على الشبهين حظهما حتى لو أخبر فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل وتصرفه بعده صحيح بخلاف المخبر اذا كان رسولا فان قوله وحده يقبل وان كان فاسقا لان الموكل أو الآذن قد يبدو له في العزل أو الحجر وقد لا يجد عدلا أو اثنين فلو لم تقبل رسالة الفاسق اضاق الامر على الناس ولما أمكن ذو الحق تدارك حقه وهذا المعنى لا يتأتى في الفضولي لانه يخبر من عند نفسه وماله حق يفوته اذا كذب فان أخبره هنا فاسقان فقيل يقبل لوجود أحد الشرطين وقيل لا لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وهذا لان التثبت وجب في نبأ الفاسق بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزما ولفظ الكتاب في المبني يشتبه فانه قال حتى يخبره رجل واحد عدل أو رجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا فقيل لا تشترط العدالة فيهما عملا بالاطلاق وقيل معناه رجلان عدل وانما لم ينص على العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل مصدر في الاصل فيوصف به الواحد والتثنية والجمع ألا ترى الى قوله تعالى فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين لان الرسول يكون بمعنى المرسل كقوله تعالى انا رسولا ربك وبمعنى الرسالة كقوله * لقد كذب الواشون ما فهت عندهم * بسر ولا أرسلتهم برسول فيحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة من الذكورة والعدالة والحرية والعقل والبلوغ عند أبي حنيفة رحمه الله الا العدد أو العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر الصبي أو المرأة لانه ليس برجل والعبد لانه ليس من أهل الالزام وهو الزام من وجه لانه يلزمه حكما يلزم فيه العهدة وهو لزوم العقد فانه اذا كان وكيلا بالشراء فان العقد يقع لنفسه لو عزل ويلزمه العهدة أو فساد العمل بان كان وكيلا بالبيع أو كان محجورا فان عقده يفسد لو عزل أو حجر فان قلت فما الفائدة في زيادة العدد مع قيام الفسق قلت فائدته توكيد الحجة فللعدد تأثير في التوكيد لا محالة ألا ترى أنه اذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وتعديله ومن جانب رجلان ومن جانب رجل فقول الرجلين أولى وتلخيصه أن الذي يكون الخبر فيه حجة اما أن يخلص حقا لله تعالى وهو اما أن يسقط بالشبهات أولا واما أن لا يخلص حقا لله تعالى بل يكون من حقوق العباد وذا اما أن يكون فيه الزام محض أولا وذا اما أن لا يكون فيه

الزام أصلاً أو يكون فيه الزام بوجه دون وجه (والرابع في بيان نفس الخبر وهو أربعة أقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والائتمار به) قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان قلت كيف يحتج بهذه الآية في وجوب الائتمار بأمره والايتاء الاعطاء والمراد وما أعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه قلت لما أمرنا بأخذ معروفه وان كان في أخذ المعروف خيار فلان يلزمنا الاخذ بأمره والاتباع له أولى (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات محدثات ودعوى زرادشت اللعين وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات والنبوة لا تثبت الا بمعجزة يمتاز بها الصادق من الكاذب (وحكمه اعتقاد البطلان) والاشتغال برده باللسان أو بما فوقه بحسب الامكان (وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله فهما يمنعانه عن الكذب ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه (وحكمه التوقف فيه) لانه استوى الجانبان في الاحتمال كيف وقد قال الله تعالى فتبينوا (وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) فان جانب صدقه يرجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق كما يرجح جانب الكذب اذا شهد الفاسق ورد القاضي شهادته فانه يرجح جانب الكذب بقضائه (وحكمه العمل به) لا عن اعتقاد بحقيته والمقصود هذا النوع (ولهذا النوع ثلاثة أطراف طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء) فلنجعلها ثلاثة فصول

﴿الفصل الاول في طرف السماع﴾ * وذلك اما أن يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث أو يقرأ عليك

(و) التقسيم (الرابع في) بيان (نفس الخبر) وهذا التقسيم أيضا المطلق خبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول عليه السلام أو غيره ولهذا قال (وهو أربعة أقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام) اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لان الحادث الفاني لا يكون الها بالبديهة (وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق) فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف (وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع) الاخير المقصود ههنا (أطراف ثلاثة) طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث أولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من أوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول (طرف السماع وذلك اما أن يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع) أي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة أو مغايبة (بان تقرأ على المحدث) من كتاب أو حفظ وهو يسمع ثم تقول له أهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا أحوط لانه اذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره (أو يقرأ عليك) المحدث بنفسه من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه وقيل هذا أحسن لانه كان وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم والجواب أنه معلم الامة وكان مأمونا عن الخطا والنسيان

(قوله والتقسيم الرابع) أى مما يختص بالسنن (قال نفس الخبر) أى بلا تعرض لجهة اتصاله أو انقطاعه أو بيان المحل (قال وهو) أى الخبر (قال كخبر الرسول) وكالخبر المتواتر (قوله لا يكون الها) فان الاله واجب الوجود مستغن عن غيره وهو ينافى الحدوث والفناء (قال يحتملهما) أى الصدق والكذب (قوله فهو واجب التوقف) أى بالنص لاستواء الطرفين (قال كخبر العدل الخ) فانه مترجح الصدق لان عقله ودينه غالب على هواه وهو يمتنع عن المحظورات (قال للشرائط) أى الشرائط الرواية من الضبط والعقل والاسلام والعدالة سواء كان بصيرا أو أعمى ذكرا أو أنثى واحدا أو اثنين (قال ولهذا النوع) أى خبر العدل المستجمع للشرائط (قوله المقصود ههنا) فان الاول يصل الينا بواسطة العدل فيكفي معرفة أحوال خبره والثاني لا يتعلق به غرض استنباط الاحكام الذي هو غرض أصولي والثالث أيضا ساقط عن غرض الاصولي فلذا انحصر المقصود به على الرابع (قال وهو) أى قسم العزيمة (قوله مشافهة أو مغايبة) هذا التعميم لدفع توهم استبعاد عد الكتاب والرسالة من جنس الاسماع ووجهه أن المراد بالاسماع أعم من الحقيقي والحكمي فالاسماع الحقيقي في المشافهة سواء قرأ الشيخ أو التلميذ والاسماع الحكمي في الكتاب والرسالة (قال على المحدث) أى الشيخ (قوله لانه) أى لان التلميذ (قوله المحدث) أى الشيخ (قوله وقيل) القائل عامة المحدثين (قوله هذا) أى قراءة الشيخ والسماع من لفظه أحسن من القراءة على الشيخ وتسمى عرضا لانه عليه السلام كان يبلغ ويقرأ على الصحابة لا انهم يقرأ عليه عليه السلام ثم يقال هكذا الامر (قوله عن الخطا) أى في بيان الاحكام

أو يكتب اليك كتابا على رسم الكتب وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة أو يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة والمناولة

فالاحتياط في حقنا هو الاول (أو يكتب اليك كتابا على رسم الكتب) بان يكتب قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني (ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره) أي الى أن يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ويذكر بعد ذلك متن الحديث (ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب) من الحاضر في جواز الرواية (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ فاذا بلغك رسالتي هذه فاروعني بهذا الحديث (فيكونان) أي الكتاب والرسالة (حجتين اذا ثبتا بالحجة) أي بالبينة أن هذا كتاب فلان أو رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه أربعة أقسام للعزيمة في طرف السماع والاولان أكمل من الاخيرين (أو يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه) أي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبا ولا مشافهة (كالاجازة) بأن يقول المحدث لغيره أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان الخ (والمناولة) بأن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعي من شيخي فلان أجزت لك أن تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة

(قوله فالاحتياط في حقنا هو الاول) أي القراءة على الشيخ على ما نقل عن أبي حنيفة في رواية وقد قال فخر الاسلام قال أبو حنيفة الوجهان سواء ثم اعلم انه يقول في كيفية أداء أنواع العزيمة في القسمين الاولين المذكورين حدثني وعليه الكوفيون ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان والزهري والبخاري ومعظم الحجازيين وذهب الشافعي ومسلم الى أنه يقول في الاول أخبرني دون حدثني وبعضهم الى انه يقول قرأ علي وأنا أسمع ما قرأه دون حدثني وبه قال ابن المبارك وأحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم وأما في القسمين الآخرين الآتيين فيقول أخبرني دون حدثني هو المختار كذا قيل (قوله بان يكتب قبل التسمية الخ) وقيل انه يكتب في عنوانه بعد الحمد والثناء والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم من فلان بن فلان الخ ويشهد على ذلك شهودا ثم يختمه بحضرتهم (قال ثم يقول) بالنصب معطوف على قوله يكتب أي ثم يكتب فيه الخ وانما عبر المصنف عن الكتابة بالقول تنبيها على أن الكتابة بمنزلة القول (قال وفهمته) اعلم أن فهم ما في الكتاب لفظا ومعنى شرط لجواز الرواية أما فهم الالفاظ فلانه لو لم يفهم الالفاظ فاي شيء يرويه وأما فهم المعنى فقد سبق انه شرط في رواية الحديث خلافا للاكثر (قال فحدث به عني الخ) قيل قوله فحدث به عني ليس بشرط عند الجمهور وهو الصحيح لان الكتاب ان لم يقترن بالاجازة فقد تضمن الاجازة معنى كذا في التقرير وبه يعلم أن الاجازة في النوعين الاولين ليست شرطا بالاولى فما يفعله الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم (قال فيكونان حجتين)

أي اذا كان عذر من المشافهة والحضور ثم اعلم انه لا يقول المرسل اليه والمكتوب اليه حين رواية هذا الحديث حدثنا فلان لان التحديث يختص بالمشافهة وليست ههنا بل يقول أخبرنا لان الاخبار أعم ألا ترى أنه يقال أخبرنا الله تعالى ولا يقال حدثنا الله تعالى وقيل انه لا يقول أخبرنا كما لا يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان هذا أو أرسل الي فلان هكذا

(قال اذا ثبتا الخ) هذا الشرط عند الامام الاعظم للاحتياط وقال الاكثرون انه لا يشترط ثبوت الكتاب بالحجة الا اذا لم يكن بخط الثقة وكان غير مصون عن التبديل تصح (قوله أي بالبينة) رجلين أو رجل وامرأتين (قوله على ما عرف) في كتاب القاضي فانه اذا كتب القاضي الى القاضي الآخر الذي يكون الخصم في ولايته فيقرأ الكتاب على شهود الطريق أو أعلمهم به وختم عند الشهود وسلم اليهم ليوصلوه الى المكتوب اليه كذا في الدر المختار (قوله والاولان) أي القراءة على الشيخ والسماع من الشيخ (قوله الاخيرين) أي الكتاب والرسالة (قال لا اسماع فيه) أي لا حقيقة ولا حكما (قال كالاجازة) ويقول المجاز له أجازني فلان وهو العزيمة في هذا الباب وأما حدثني فلان فيجوز أيضا عند فخر الاسلام لوجود الخطاب والمشافهة بقوله أجزت لك الخ وقال شمس الائمة انه لا يجوز فان الخطاب انما وجد بقوله أجزت لك لا بالحديث ولفظ حدثني يختص بسماع الحديث وأما أخبرني فأجازه شمس الائمة لعموم الاخبار من التحديث ومنعه عامة من الاصوليين والمحدثين لانه مصرح بصريح نطق الشيخ وههنا لا نطق منه كذا قيل (قوله هذا الكتاب) أو جميع ما صح عندك من مسموعاتي (قوله كتاب سماعه) أي مسموعاته أو فرعا مقابلا له (قوله هذا كتاب سماعي الخ) قيل ان العمل بالكتاب لا يشترط فيه شيء الا أن يطمئن بانه كتاب فلان بخطه أو بخط ثقة من ثقاته وهو مصون عن التغيير فان الصحابة رضي الله عنهم يعملون على كتاب كتبه النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم بدون تفتيش أن من عنده ذلك الكتاب بل هو عالم بما فيه أم لا (قوله هذا) أي ما في هذا الكتاب

والمجازله ان كان عالما به تصح الاجازة والافلا) اعلم أن طرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون عن جنس الاسماع وهو أربعة أوجه وجهان في نهاية العزيمة وأحدهما أحق من الآخر ووجهان فيهما شبهة الرخصة أما الاولان فقراءة المحدث عليك من كتاب أو حفظ وأنت تسمع وقراءتك على المحدث من كتاب أو حفظ وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك أهو كما قرأت عليك فيقول نعم قال عامة أهل الحديث الوجه الاول أحق لانه طريقة الرسول عليه السلام وهو أبعد من الخطا والسهو وهو المطلق من الحديث والمشافهة فانه اذا قال حدثني فلان بكذا يفهم منه انه سمع منه وقال أبو حنيفة رحمه الله قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك أحق لرسول الله عليه السلام لكونه مأمونا عن السهو والغلط فان قلت أليس انه عليه السلام سها في صلاته قلت المراد به انه لا يقرّ على السهو والغلط ولانه كان يذكر ما يذكره حفظا وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب أيضا وكلامنا فيمن يقرّ على السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه أحق كما قالوا وهما في المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه فتستفهم منه فيقول نعم ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر اقراره عليك وبين أن تقرأ عليه ثم تستفهمه بقولك هل تقرّ بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ولهذا يجوز أداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فانه لا فرق بين أن يقول اشهد ان لفلان على فلان كذا وبين أن يقول له القاضي اشهد أن لفلان على فلان كذا فيقول الشاهد نعم وباب الشهادة أضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية والبصر واللفظ الخاص وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا والمختصر مثل المطول فصار كانه أعاد في الجواب كله وما قلنا أحوط لان رعاية الطالب أشد من رعاية المحدث عادة وطبيعة فانت على قراءتك أشد اعتمادا منك على قراءته عليك فلا يؤمن من الخطا اذا قرا المحدث لقلة رعايته ويؤمن منه اذا قرأت لشدة رعايتك فان قلت اذا قرأت عليه يتوهم أن يسهو المحدث عن بعض ما يسمع ولا يتوهم اذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه قلت نعم ولكن السهو عن سماع البعض أهون من ترك شئ من المتن وأما الوجهان الآخران فالكتاب والرسالة أما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى أن قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد وأما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا أخبره الى آخره فاذا ثبت عنده انه كتاب فلان أو رسالة فلان حصلت له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب بل أقوى لان الرسول ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق ألا ترى أن النبي عليه السلام كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وبلغهم مرة بالخطاب وطورا بالكتاب وأخرى بالرسالة وكتاب الله أصل الدين وقد وصل الينا بالكتاب وذلك بعد أن ثبت الكتاب بالحجة أي بالبينة بان هذا كتاب فلان المحدث الكاتب كما يثبت بالحجة كتاب القاضي الى القاضي وبعد أن تثبت الرسالة بالحجة أي يثبت بالبينة بان هذا رسول فلان المحدث المرسل أرسله بانه هذا الحديث اليك

تصح بدون المناولة فالاجازة لا بد منها في كل حال (والمجازله ان كان عالما به) أي بما في الكتاب قبل الاجازة (تصح الاجازة والافلا) يعني اذا أجزنا بكتاب المشكاة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكاة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه أو باعانة الشروح أو نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف فحينئذ تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على أن يطالع بعد الاجازة ويعلم الناس كما في زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك

(قال والمجازله الخ) سواء كانت الاجازة مجردة أو مع المناولة (قوله أو نحو ذلك) كالقراءة على الشيخ (قوله لم تكن تلك الخ) وقيل ان علم المجازله ليس بشرط حتى ان اجازة المسموع المجهول للمعين بان يقول أجزت لك جميع مسموعاتي واجازة المعين للمجهول بان يقول أجزت لكل من المسلمين جميع مسموعاتي التي في هذا الكتاب واجازة المجهول للمجهول كان يقول أجزت لكل من المسلمين جميع مسموعاتي جائز وصحيح والتفصيل في المبسوطات

كما ثبتت رسالة الرسل الى الخلق بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة والمختار في الوجهين الاولين أن يقول السامع حدثني فلان لان ذلك مستعمل في المشافهة وفي الوجهين الآخرين أن يقول أخبرني لان الاخبار هو الاعلام والحاصل بالكتابة والرسالة الاعلام وأما الحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة ولكنه آخذ بالكتاب والرسالة ولهذا قال في الزيادات ان كلمت فلانا بكذا أو حدثته به أن يقع على المكالمة مشافهة ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب أو أرسل يحنث كما لو تكلم به ألا ترى أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله ونحن نقول أخبرنا الله بما أنزل من كتاب ورسول وأنبأنا ونبأنا ولا يجوز لاحد أن يقول حدثني الله ولا كلمني الله انما ذلك خاص لموسى عليه السلام كما قال وكلم الله موسى تكليما وأما الرخصة فالا اسماع فيه وهو الاجازة بان يقول أخبرني فلان بن فلان عن فلان مافي هذا الكتاب فأجزت لك أن تروى عنى والمناولة بان تقول أخبرني فلان ابن فلان مافي هذا الكتاب فناولتك هذا الكتاب لتروى عنى أو يناول الكتاب ويقول له خذ هذا الكتاب وحدث عنى مافيه من الاحاديث بأسانيدها فالمناولة لتأكيد الاجازة فيستوى الحكم فيما اذا وجدا جميعا أو وجدت الاجازة وحدها وكل ذلك على وجهين اما أن يكون المجاز له عالما بما في الكتاب أو جاهلا به فان كان عالما به وقد فهم مافيه وقال له المخبر ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على مافهمته بأسانيده هذه فأنا أحدثك به منه أو أجزت لك الحديث به كان صحيحا اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع مافي الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد على بجميع مافي هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الخبر ثم الاحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لي فلان ويجوز أن يقول أخبرني فلان فلا ينبغي أن يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد وذكر فخر الاسلام وغيره ويجوز أن يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المخبر في حقه واذا لم يعلم بما فيه لا تصح الاجازة قال بعض مشايخنا هذا على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أما على قول أبي يوسف فتصح اذا أمن من الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة من المحدث الى من يستجيز منه فان علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وليس بشرط عند أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة قال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي أن هذه الاجازة لا تصح عندهم لان أبا يوسف انما استحسن هنالك لاجل الضرورة فالكتب تشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه أن يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار ولهذا لم يجوز في الصكوك وهذا لان السنة أصل الدين وأمرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم دفع للابتلاء وحسم لباب المجاهدة اذ في التعلم ابتلاء ومجاهدة ومتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوانى في التحصيل وفتح لباب البدعة لان هذه الطريقة لم تكن في السلف ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يفهم لم يجز له أن يروى لانه لا يدرى أن مايرويه مسموع أولا فهنا أولى وانما ذلك نظير اسماع الصبي الذي لا يميز ولا يفهم وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير مايقرؤه القارئ أو اشتغل بكتابة شيء آخر أو يعرض عنه بلهو أو لعب أو يغفل عنه بنوم وكسل فان سماعه لا يكون صحيحا مطلقا له الرواية الا أن مالا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة فهو عفو وصاحبه معذور فاما اذا قال المحدث أجزت لك أن تروى عنى مسموعاتي فهو غير صحيح كما لو قال لآخر اشهد على بكل صك تجد فيه اقرارى فقد أجزت لك ذلك فان ذلك باطل وجوزه بعض المتأخرين رخصة لضرورة المستعجلين فاما الكتب المصنفة المشهورة فلا بأس لمن نظر فيها وفهم

شيأ منهما وكان متقنا أن يقول قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني أو أخبرني واستبعده بعض المحدثين وهو بعيد

﴿الفصل الثاني﴾ في طرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع الى وقت الاداء والرخصة أن يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر يكون حجة والا فلا عند أبي حنيفة رحمه الله) اعلم أن طرف الحفظ نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله عليه السلام فيما بينه الناس والرخصة أن يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا له فهو حجة ويحل له أن يروى سواء كان خطه أو خط رجل معروف أو مجهول لان المقصود انما هو السماع فاذا تذكر أنه مسموعه صار كأنه حفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ ولانه اذا تفكر فتذكر حل له أن يروى فكذا اذا نظر في الكتاب وتذكر وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبل عليه الانسان فلا يمكن اشتراط عدم النسيان وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى على انه قد استثنى الا ما شاء الله فروى انه كان يقرأ فاسقط آية في قراءته في الصلاة فحسب أبي أنها نسخت فساله فقال نسيتها وقيل الا ما شاء الله أن تنساه فتنسخه واذا لم يمكن الاحتراز عن النسيان و بعد النسيان النظر في الكتاب طريق التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان صار كان الرواية عن حفظ وان لم يتذكر عند النظر فعند أبي حنيفة لا تحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وانما يكون ذلك في ثلاثة فصول فيما يجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه من غير أن يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب مالم يتذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر وعن أبي يوسف رحمه الله ان في السجل ورواية الحديث يجوز له أن يعتمد على الخط وان لم يتذكر ولا يجوز ذلك في الصك وعن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهبا اليه رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه الرخصة أنواع ما يكون بخطه أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه أو بخط رجل معروف غير ثقة أو غير موقع أو بخط مجهول أما أبو يوسف فقد عمل به في السجل اذا كان في يده للأمن عن التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لما ينبني عليه من المظالم والخصومات وعمل به في الاحاديث اذا كان في يده أو في يد أمين آخر لان التبديل فيه غير متعارف فكان المحفوظ بيد الامين كالمحفوظ بيده فأما في الصك فلا

(والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع (الى وقت الاداء) ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع أبو حنيفة رحمه الله كتابا في الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا لطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا عمله وهداه (والرخصة أن يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر) سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه (يكون حجة والا فلا) أي ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند أبي حنيفة رحمه الله سواء كان خطه أو خط غيره وعندهما وعند الشافعي رحمه الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده أو في يد أمينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعن محمد رحمه الله يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده مذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس

(قال والثاني الخ) انما جعل ثانيا لان الحفظ بعد السماع (قال فان نظر) أي في وقت الاداء (قال يكون حجة) لانه اذا تذكره فكأنه حفظه الى وقت الاداء (قوله ذلك) أي السماع (قوله فلا يكون حجة الخ) اذ لما لم يتذكر فلا عبرة فيه والخط يكون مشابها بالخط وهذا تضييق من الامام احتياطا في أمر السنن ولئلا ينساه او في الحفظ (قوله يجوز له الخ) وهذا تيسير لئلا يذهب أكثر السنن قال أبو يوسف رحمه الله انه ان كان تحت يده يقبل للامن عن التزوير وان لم يكن في يده يقبل اذا كان خطا معروفا ولا يخاف عليه التبديل عادة كذا في التوضيح (قوله في يد غيره) أي الغير الغير المعتمد عليه (قوله يجوز العمل الخ) أي اذا علم يقينا انه خطه لان التغيير غير متعارف

(قال ان يؤدى) أى الراوى (قوله وهذا) أى النقل بالمعنى صحيح عند العامة وما نقل عن الامام مالك أنه لا يجوز اقامة التاء القسمية مقام الباء القسمية فهو محمول على التشديد فى أخذ العزيمة كذا قال تابعوه وأما القرآن فلا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق وان كان تفسير القرآن بجميع اللغات جائزا وقد حررت هذه المسئلة فتذكر (قوله ذلك) أى النقل بالمعنى (قوله هو التفصيل الخ) ثم اعلم أن هذا التفصيل فى جواز النقل بالمعنى وعدم جوازه وأما المنقول بالمعنى الذى رواه راو فقيها كان أو غيره فهو حجة ويحمل على أن أصل الحديث كان من جنس الحديث الذى يجوز نقله بالمعنى فان الناقل بالمعنى عدل فلو لم يكن الحديث من ذلك الجنس لما نقله ذلك العدل بالمعنى كذا قيل (قال محكما) أى فى الدلالة على المعنى (قال لا يحتمل الخ) ايماء الى أن المراد بالمحكم ههنا ما لا يحتمل غيره أى يكون متضح المعنى لا يشتبه معناه وليس المراد ما لا يحتمل النسخ فى ذاته على ما هو المصطلح سابقا (قال بصر) أى علم لا البصر الظاهرى (قال ظاهرا) أى فى الدلالة على المعنى (قوله من بدل الخ) روى أبو داود عن عكرمة أن ابن عباس قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من بدل دينه فاقتلوه (قوله يشمل الخ) لان الكل نص فى العموم (قال من جوامع الكلم) أى من الكلم الجامعة (قوله جمة) من الجموم وهو الكثرة فى منتهى

يحل العمل به لانه يكون فى يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان فى يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب فى السجل وكذلك قول محمد رحمه الله الا فى الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم أن المكتوب بخطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس وأما اذا وجد حديثا بخط أبيه وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له أن يقول وجدت بخط أبى أو بخط فلان ولا يزيد على ذلك وأما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة بان ذكر اسم ابيه وجده فهو كالمعروف

﴿الفصل الثالث فى طرف الاداء﴾ والعزيمة أن يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة أن ينقله بمعناه فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصرة فى وجوه اللغة وان كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم

(والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه أن يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) أى بلفظ آخر يؤدى معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة كانوا يقولون قال عليه السلام كذا أو قريبا منه أو نحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن فى النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذى ذكره المصنف بقوله (فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر فى وجوه اللغة) اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان (وان كان ظاهرا يحتمل غيره) بان يكون عاما يحتمل التخصيص أو حقيقة يحتمل المجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد) لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل فى نقله بمعناه مثلا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة أيضا فيقع الخلل فى الاحكام (وما كان من جوامع الكلم) بان كان لفظ وجيز تحته معان جمة كقوله عليه السلام الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار

الارب جم بالفتح بسيار قوله تعالى ويحبون المال حبا جما (قوله الغرم بالغنم) والغرم بضم الغين المعجمة الضمان والمؤنة والغنم بضم الغين المعجمة النفع والمعنى أن الضمان بعوض المنفعة فمن له الغنم فعليه الغرم كمن غصب شيأ واستهلكه فصار له الغنم فعليه غرمه والراهن فان له منفعة المرهون فعليه غرمه ونفقته وقس عليه صورا كثيرة فى المشكاة عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه الذى رهنه له غنمه وعليه غرمه رواه الشافعى مرسلا (قوله والخراج بالضمان) رواه فى شرح السنة عن عائشة أنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان قيل ان الخراج بالفتح ما خرج من شئ (أو كخراج الشجرة ثمرتها وخراج الحيوان دره ونسله والباء فى قوله بالضمان سببية والمعنى أن الخراج مستحق لاجل الضمان أى ما يدخل فى ضمان الشخص فخراجه له كالمشترى المردود بالعيب لانه لو هلك قبل الرد هلك من مال المشترى فهو داخل فى ضمان المشترى فخراجه وغلته قبل الرد بالعيب يطيب له وههنا بحث وهو انه ليس تحت هذا القول معان كثيرة بل تحته معنى واحد فليس هو من جوامع الكلم فان قلت ان المراد بكثرة المعانى تحقق المعنى فى الصور الكثيرة وان كان واحدا قلت حينئذ لا تكون جوامع الكلم مختصة به صلى الله عليه وسلم فان كل أحد قادر على أن يتكلم بالايجاز الكذائى (قوله والعجماء جبار) روى البخارى عن أبى هريرة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العجماء جرحها جبار والعجماء بفتح العين المهملة وسكون الجيم بالمد تأنيث أعجم وهو الذى لا يقدر على الكلام والمراد ههنا البهيمة والجبار بضم الجيم وتخفيف الباء الموحدة الهدر أى لا شئ فيه والمعنى انه اذا أتلفت البهيمة شيئا أو جرحت حرا ولم يكن معها قائد ولا سائق وكان نهارا فلا ضمان وان كان معها أحد فهو ضامن لحصول الاتلاف حينئذ بتقصيره وكذا اذا كان ليلا عند المالك

أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) اعلم أن طرف الاداء نوعان عزيمة و رخصة فالعزيمة أن يتمسك باللفظ المسموع فيؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة أن يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء منهم الحسن والشعبى والنخعى والشافعى رحمهم الله وقال بعض أهل الحديث لا يحل نقله بالمعنى وهو قول ابن سيرين وقيل هو اختيار ثعلب من أئمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله وجه امرئ سمع مقالتى فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه والنبى عليه السلام رغب فى مراعاة اللفظ المسموع لان الاداء كما سمع هو أداء اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس فى معرفة معانى الالفاظ والفقه الذى يدور عليه أمر الشرع فيحتمل أن ينقل الراوى الى من هو أفقه منه فيستنبط منه معنى زائدا واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس فى معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق فى الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام أنا أفصح العرب والعجم ففى التبديل بعبارة أخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة قوله عليه السلام اذا أصبتم المعنى فلا بأس واتفاق الصحابة على قولهم أمرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذى تلفظ به الرسول من الامر والنهى وقد اشتهر عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا أو نحوا منه أو قريبا منه أو كلاما هذا معناه ولان نظم الحديث غير معجز والمطلوب منه الحكم الذى تعلق بمعناه دون نظمه وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القرآن حيث يعتبر نظمه ومعناه لانه تعلق بنظمه معنى مقصود وهو الاعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى فلا يجوز تبديل نظمه وأما الحديث فان من أدى تمام معنى كلام الرجل يوصف بأنه أدى كما سمع وان اختلف اللفظ كما فى الترجمان فان لغة المترجم غير لغة المترجم عنه ويقال أدى كما سمع على أن محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه ونحن نقول ان مراعاة لفظه أولى ويجوز النقل بالمعنى فى بعض الاخبار كما سنفصل وفيه جواب عن جوامع الكلم والحاصل أن السنة فى هذا الباب على خمسة أوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة أخرى ألا ترى أنه ثبت فى كتاب الله تعالى نوع رخصة مع أن نظمه معجز بترك دعوة النبى عليه السلام كما ورد فى حديث أبى يا أبى أرسل الى أن أقرأ القرآن على حرف فرددت عليه أن هون على أمتى فرد الى الثانية اقرأه على حرف فرددت أن هون على أمتى فرد الى الثالثة اقرأه على سبعة أحرف الا أن تلك رخصة اسقاط أى أن تعين قراءة القرآن على حرف سقط كما سقط شطر الصلاة بالسفر وسقط حرمة الخمر بالضرورة وهذا لان العزيمة أن يقرأ القرآن بلغة قريش لا بلغات أخرى من القبائل ثم بدعوة النبى عليه السلام سقطت هذه العزيمة فصارت القراءة على سبعة أحرف عزيمة كما صارت الركعتان فى السفر أصلا ولم يبق الاربع فى السفر مشروعا وهذه رخصة تخفيف أى نقل الحديث بالمعنى رخصة تيسير مع بقاء العزيمة وهو رعاية لفظ النبى عليه السلام كأكل مال الغير عند المخمصة وفطر المسافر وغيرهما وظاهر معلوم المعنى لكنه يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا الفقيه المجتهد لانه يقف

عن ربطها فان العادة أن الدابة تربط ليلا وتسرح نهارا (قال والمجمل) وكذا المتشابه فانه فوق المجمل فى الخفاء (قال لا يجوز) الخ الا اذا علم الصحابى المعنى المراد من المشكل أو المشترك أو المجمل بالاستفسار من النبى صلى الله عليه وسلم فحينئذ يجوز له النقل بالمعنى فانه حينئذ صار متضح المعنى فى حكم المحكم (قوله على نقله) أى على نقل المعنى بجوامع الكلم (قوله بتأويل مخصوص) أى لتعيين معانى المشترك والمجمل (قوله التقسيمات الاربع) أى مما يختص بالسنن

(أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) أى لا للمجتهد ولا لغيره أما فى جوامع الكلم فلانه عليه السلام لما كان مخصوصا به فلا يقدر أحد على نقله وأما فى المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتأويل مخصوص لا يكون حجة على غيره وأما فى المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع

(قوله انكار جاحد الخ) مثاله ماروى ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل كذا فى جامع الترمذى قال ابن عدى فى الكامل قال ابن جريج لقيت الزهرى وسألته عن هذا الحديث فقال لا أعرفه فقلت أخبرنا سليمان بن موسى أنك حدثته به فاثنى الزهرى على سليمان بن موسى وقال أخشى أنه وهم على كذا فى فتح القدير (قوله يسقط العمل الخ) لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلابد من كذب واحد فلزم القدح فى الحديث (قوله انكار متوقف الخ) مثاله انه قال عبد العزيز بن محمد الدراوردى لسهيل انه حدثنى ربيعة عنك أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فلم يتذكر سهيل كذا قيل (قوله فعند الكرخى) وأبى يوسف رحمه الله (قوله يسقط العمل به) لان المروى عنه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل الا أن الراوى والمروى عنه باقيان على عدالتهما فلو رويا حديثا آخر يقبل لبقاء احتمال الخطا والنسيان (قوله

على ماهو المراد به فيقع الامن عن الخلل بمعناه اذا نقله بعبارة أخرى وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبى عليه السلام من الخصوص أو المجاز ولعل المراد هو المحتمل فتفوت تلك الفائدة وربما ينقله بلفظ أعم من اللفظ المنقول فيوجب مالم يوجبه الاول فيختل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ ومشكل أومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى أصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى لا يكون حجة على غيره لانه يصدر عن رأيه فيكون كالقياس فلا يكون حجة على غيره ومجمل أو متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف على المعنى وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذى بينا فى الظاهر والاصح أنه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا وكل مكلف بما فى وسعه وفى وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ماسمعه منه بيقين وليس فى وسعه نقل معناه بعبارته لان النبى عليه السلام كان مخصوصا به لانه عليه السلام قال أوتيت جوامع الكلم أى خصصت بذلك

﴿ فصل ﴾ فى الطعن الذى يلحق الحديث * والمروى عنه اذا أنكر الرواية أو عمل بخلافه بعد الرواية بما هو خلاف بيقين يسقط العمل به

فى بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوى أو من غيره فقال (والمروى عنه اذا أنكر الرواية) فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت على وما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا أذكر أنى رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه ففيه خلاف فعند الكرخى وأحمد بن حنبل رحمهما الله يسقط العمل به وعند الشافعى ومالك رحمهما الله لا يسقط (أو عمل بخلافه بعد الرواية بما هو خلاف بيقين سقط العمل به) لانه ان خالفه للوقوف على نسخه أو موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به أو لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله ماروت عائشة رضى الله عنها أنه قال عليه السلام أيما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت أخيها بلا اذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل بأحدهما على ماسيأتى

وعند الشافعى) ومحمد رحمهما الله (قوله لا يسقط) لان كل واحد من الراوى والمروى عنه عدل ثقة والانسان قد يروى شيأ لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يبطل ما ترجح من جهة الصدق بعدالته بالنسيان (قال بخلافه) أى بخلاف الحديث الذى رواه ذلك المروى عنه (قال بما هو الخ) أى من جنس ماهو خلاف بيقين أى لا يحتمل أن يكون مرادا من الخبر (قال سقط العمل به) وأما العمل بخلاف ظاهر الحديث كأن يكون الحديث مطلقا فالصحابى عمل على تقييده أو عاما فالصحابى خصصه فيمنع العمل به بل يؤول بتأويل يكون موافقا لعمل الصحابى الراوى فان الصحابى العادل لا يعمل على خلاف الظاهر لان العمل بخلاف الظاهر حرام لا يجترئ عليه عاقل الا اذا كان عنده قرينة حالية مشاهدة باعثة على انصراف الحديث عن الظاهر والا يلزم الخلل فى عدالته وأما عمل الراوى الغير الصحابى بخلاف ظاهر الحديث فلا يوجب ترك ظاهر الحديث فانه لا يشاهد القرائن الحالية وليس فى الكلام قرينة مقالية فاصدر الصرف عن الظاهر منه الا بظنه وظنه ليس بواجب العمل على أن عدالته ليس كعدالة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كذا قيل (قوله المبالاة) فى الصراح مبالاة باك داشتن (قوله فقد سقطت الخ) لانه ظهر انه لم يكن عدلا بل هو فاسق أو مغفل (قوله ماروت عائشة الخ) قد مرت هذه الرواية عن قريب (قوله بنت أخيها بلا اذن وليها) وهو عبد الرحمن أخو عائشة وبنته حفصة وهو كان غائبا بالشام ولما قدم أنكر وغضب فعلم أنه لم يأذن وقد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلا ولى فان الولى الاقرب اذا غاب تنتقل الولاية الى الابعد كذا فى تنوير الابصار (وان (قوله على ماسيأتى) أى فى المتن

وان كان قبل الرواية أولم يعرف تاريخه لم يكن جرحا وتعيين بعض محتملاته لايمنع العمل به والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه) اعلم أن الطعن الذى يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غير راويه والاول على أربعة أوجه أحدها ماأنكره صريحا وثانيها أن يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أولم يعرف تاريخه وثالثها أن يعين بعض مااحتمله الحديث تأويلا أوتخصيصا ورابعها أن يمتنع عن العمل بالحديث أما اذا أنكر المروى عنه الرواية نصا وهو

(وان كان قبل الرواية أولم يعرف تاريخه لم يكن جرحا) أما على الاول فلان الظاهر أنه كان ذلك مذهبه فتركه لأجل الحديث وأما على الثانى فلان الحديث حجة بأصله ووقوع الشك فى سقوطه لجهل التاريخ لايسقطه قط (وتعيين الراوى بعض محتملاته) بان كان مشتركا فعمل بتأويل منه (لايمنع العمل به) بالتأويل الآخر كماروى ابن عمر انه عليه السلام قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان وأوله ابن عمر الراوى بتفرق الابدان كماهوقول الشافعى رحمه الله وهذا لاينافى أن نعمل نحن بتفرق الاقوال (والامتناع) أى امتناع الراوى (عن العمل به مثل العمل بخلافه) أى بخلاف مارواه فيخرج عن الحجية كماروى ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر رضى الله عنهما عشر سنين فلم أره رفع يديه الافى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه

(قال وان كان) أى العمل بخلاف الرواية (قال أولم يعرف تاريخه) أى تاريخ العمل بخلاف الرواية أى لم يعرف أن العمل بخلاف الرواية قبلها أو بعدها (قوله ذلك) أى خلاف الرواية (قوله ووقوع الشك الخ) فانه لو كان العمل بخلاف الحديث بعد الرواية سقط العمل بالحديث ولو كان قبل الرواية لم يكن جرحا ولايسقط الحديث وليس شئ من هذين الشقين متيقنا فتحقق الشك (قال الراوى) أى الصحابى (قال لايمنع الخ) لان رأى الراوى ليس بحجة (قوله كماروى ابن عمر الخ) روى الترمذى عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول البيعان بالخيار مالم يتفرقا (قوله تفرق الاقوال) فالمعنى حينئذ مالم يتفرقا فى الاقوال أى الايجاب والقبول وهذا بان قال البائع بعت ولم يقل المشترى اشتريت فحينئذ جاز للبائع الرجوع وللمشترى عدم القبول فاذا تفرقا فى الاقوال أى فرغا عنها فليس لهما الاختيار وان بقى المجلس (قوله وتفرق الابدان) فالمعنى حينئذ مالم يتفرقا عن المجلس فاذا تفرقا عن المجلس وقام واحد منهما عنه بطل الاختيار والى بقاء المجلس ثبت لهما الاختيار وان فرغا عن الايجاب والقبول (قوله وأوله ابن عمر الخ) فانه كان اذا ابتاع بيعا وهو قاعد قام ليجب له كذا فى جامع الترمذى (قوله ان نعمل الخ) بماروى فى تفسيره عن ابراهيم النخعى انه قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا عن منطق البيع كذا قال الامام محمد فى الموطا (قوله أى امتناع الخ) ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف والامتناع عوض عن المضاف اليه والمراد بالامتناع هو أن لا يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة وفى الصحح الصادق انهذا ليس أمرا آخر بالحقيقة بل العمل بالخلاف يعمه وغيره ولكنهم أرادوا بالعمل بالخلاف مخالفة النهى أومخالفة الامر بأن يفعل ضده وبالامتناع أن لا يعمل (قوله فيخرج الخ) أى اذا كان الامتناع عن العمل بعد الرواية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كالعمل بخلافه فيكون امتناع الراوى عن العمل به جرحا وأما الامتناع عن العمل قبل الرواية فلا يوجب السقوط (قوله كماروى ابن عمر الخ) روى الترمذى عن ابن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذى منكبيه واذا ركع واذا رفع رأسه من الركوع (قوله وقد صح عن مجاهد الخ) فان قلت انه ذكر طاوس أنه رأى ابن عمر رضى الله عنهما يفعل مارواه عن النبى صلى الله عليه وسلم قلت ان رؤية طاوس لعله يكون سابقا ثم تركه وعمل بما ذكره مجاهد كذا قيل ثم الحق فى هذه المسئلة أن فعل النبى صلى الله عليه وسلم مختلف بحسب الاوقات فقد روى ابن عمر ماقدمر وروى ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلاة ثم لايعود بشئ من ذلك كذا فى فتح القدير وأفعال الصحابة أيضا مختلفة فابن مسعود لا يرفع الا عند الافتتاح كذا فى جامع الترمذى وكذا صح عن عمر رضى الله عنه كماروى البيهقى وهكذا نقل عن أبى بكر رضى الله عنه وأما أبو هريرة ومالك بن حويرث فكانوا عاملين بماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما واختلف الروايات عن على رضى الله عنه كذا فى رسائل الاركان ولعل الرفع منه صلى الله عليه وسلم كان قليلا والالما أغمض عنه أكابر الصحابة أويكون الرفع منسوخا كما فى النهاية عن عبد الله بن الزبير أنه رأى رجلا يصلى فى المسجد الحرام ويرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه فقال لاتفعل انه شئ قد تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد مافعله وقال الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير ان الآثار من الجانبين فلابد من أن يقع منه صلى الله عليه وسلم كل واحد منهما غاية الامر أن أحدهما منسوخ والظاهر نسخ الرفع فان فى الابتداء كان كثير من الافعال والاقوال مباحة ثم نسخت فلا يبعد أن يكون مانحن فيه من هذا القبيل وأما عدم الرفع فهو عدم أصلى فلا يقبل النسخ وهو يلائم الخشوع

الوجه الاول فقد اختلف فيه أهل الحديث قال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط
العمل به وهذا أشبه بالصواب وقيل عند أبي يوسف يسقط الاحتجاج به وعند محمد لا يسقط
استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يذكر القاضي
قضاءه فعند أبي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاءه وعند محمد يقبلها وينفذ قضاءه فدل
اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على اختلافهما في حديث ينكره الراوي أما القابلون فاحتجوا
بما روي أن النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد
فاتكأ عليها كأنه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه ووضع خده الايمن على ظهر
كفه اليسرى وفي القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين
قال يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال لا كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فأقبل على الناس
فقال أصدق ذو اليدين قالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك وفي رواية فأقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر
فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل شهادتهما على نفسه وهو منكر ولان
كلام كل واحد منهما يحتمل الصدق لاحتمال أن المروي عنه رواه ثم نسيه لان النسيان غالب على
الانسان فقد يحفظ الانسان شيأ ويرويه لغيره ثم ينساه والراوي ثقة فاذا علم أنه رواه حل له الرواية لانه
لا يشك في سماعه عنه والمروي عنه اذا نسيه ولم يتذكر يجوز أن ينكر بناء على ذلك النسيان ألا ترى
أن زوج المعتدة اذا قال أخبرتني أن عدتها قد انقضت يجوز له التزوج باختها وأربع سواها وان كانت
المرأة تكذبه عندنا خلافا لزفر والشافعي بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا أنكره
لم يكن للقاضي أن يقضي بشهادته لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فانه لو قال أشهد على فلان لا تصح
ما لم يقل أشهدني على شهادته وأمرني بالاداء فاما أشهد على شهادته وبانكار الاصل لم يثبت التحميل
للتعارض بين الخبرين وهنا الراوي انما روى الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروي عنه ولا يبطل
ذلك بانكاره بناء على نسيانه وأما الرادون فاحتجوا بحديث عمار حين قال لعمر أما تذكر يا أمير
المؤمنين اذ كنا في رمل فأجنبت فتمعكت في التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر ولم يقبل روايته مع عدالة عمار وفضله وكان لا يرى التيمم
للجنب ولان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة كما مر فبتكذيب الراوي وعليه مداره أولى وهذا لان الخبر
انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وبانكار راوي الاصل قد انقطع الاتصال لان انكاره
حجة في حقه فسقطت روايته أو يصير هو متناقضا بانكاره ولا تثبت روايته مع التناقض وبدون روايته
لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولان خبر الراوي في اثبات الرواية ليس
بأولى من خبر المروي عنه في انكار الرواية اذ كل واحد منهما عدل وكما يتوهم نسيان راوي الاصل يتوهم
غلط راوي الفرع بأن سمع الحديث من غيره فنسي وظن أنه سمع منه فيقع التعارض بين التوهمين فلا
يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لانه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال وحديث ذي اليدين
ليس بحجة لان النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه
عليه السلام كان معصوما عن القرار على الخطأ ومثال الحديث الذي أنكره المروي عنه ما روى ربيعة
عن سهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة
يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فقد عمل الشافعي بهذا
الحديث مع انكار الراوي ولم نعمل به وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة أن
النبي عليه السلام قال أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان ابن جريج سأل

الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله لانكار الراوى وعمل به محمد والشافعى رحمهما الله مع انكار الراوى وقد أنكر أبو يوسف مسائل على محمد رواها عنه فى الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يتذكر وثبت محمد على ما رواه عن أبى يوسف بعد انكار أبى يوسف وأما عمل الراوى بخلاف الخبر وهو الوجه الثانى فان كان قبل الرواية فلا يقدح فى الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه وكذا اذا لم يعلم التاريخ يحمل على أنه كان ذلك قبل ان بلغه الحديث حملا لحاله على الصلاح ما أمكن وأما اذا عمل بخلاف ما روى بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به لانه لا يخلو اما ان فعل ذلك لانه عرف نسخه أو لانه نسيه أو غفل عنه أو فعله عمدا فان عرف نسخه فلا يجوز العمل به لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا ان نسى أو غفل لان رواية المغفل أو الناسى ساقطة وكذا ان فعله عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردودة وذلك مثل حديث عائشة ان النبى عليه السلام قال أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم انها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن بن أبى بكر بغير اذنه فعملها بخلاف الحديث يبين النسخ وهذا لانه اذا أنكحت بنت أخيها فقد جوزت نكاح المرأة بنفسها لعدم القائل بالفصل لان من أبطل نكاحها أبطل انكاحها بالطريق الاولى ومثل حديث أبى هريرة ان النبى عليه السلام قال اذا شرب الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبعا فانه قد صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثا فحملناه على أنه عرف انتساخه أو علم أن مراد النبى عليه السلام الندب فيما وراء الثلاث وأما اذا عين بعض ما احتمله الحديث وهو الوجه الثالث فانه لا يمنع العمل بظاهره لانه انما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فبقى معمولا به على ظاهره وذلك مثل حديث ابن عمر أن النبى عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان والتفرق بالاقوال بأن يوجب أحد المتبايعين البيع ثم افترقا قبل قبول الآخر لانه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله لان الحديث فى احتمال كل واحد منهما كالمشترك والاشتراك لغة لا يسقط بتأويله وكذلك قال الشافعى رحمه الله فى حديث ابن عباس أن النبى عليه السلام قال من بدل دينه فاقتلوه وقد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرأة المرتدة لا تقتل هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك بمنزلة التأويل فلا أترك عموم الحديث بخصيصه بل آخذ بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة وأما الوجه الرابع وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من أن يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما أن العمل بخلافه حرام وذلك مثل حديث ابن عمر أن النبى عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر سنين فلم أره يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل على أنه عرف انتساخه (وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم

(وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم) من ههنا شروع فى الطعن من غير الراوى ومثاله ما روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعى رحمه الله ويجعل النفى الى عام جزأ من الحد ونحن نقول ان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف أن لا ينفى أحدا أبدا فلو كان النفى حدا لما حلف على تركه فعلم أن النفى منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه

(قال الصحابى) انما قيد بالصحابى لان عمل غير الصحابى من أئمة النقل بخلاف الحديث لا يوجب الطعن فيه مطلقا بل فيه تفصيل بينه المصنف فيما سيأتى بقوله والطعن المبهم الخ (قال بخلافه) أى بخلاف موجب الحديث (قال عليهم) أى على الصحابة (قوله فى الطعن) أى فى طعن يلحق الحديث من غير الراوى (قوله البكر بالبكر الخ) رواه مسلم والجلد بالفتح تازيانه زدن والتغريب ازشهر بيرون كردن كذا فى المنتخب (قوله النفى) أى نفى البلد الى موضع مدة السفر كذا قال ابن الملك (قوله من الحد) أى حد الزنا للبكر (قوله نفى) أى من البلد رجلا وهو ربيعة بن أمية فلحق بالروم وتنصر كذا روى عبد الرزاق عن ابن المسيب (قوله النفى منه) أى نفى البلد من عمر رضى الله عنه والسياسة بالكسر پاس داشتن ملك وحكم راندن بر رعيت (قوله به) أى بقوله اذا كان الحديث ظاهرا (قوله عليهم) أى على الصحابة (قوله فانه) أى فان عمل الصحابى بخلاف الحديث الذى يحتمل الخفاء عليهم (قوله فيه) أى فى الحديث الخفى

(قوله كحديث وجوب الخ) قال على القاري وأما قولهم ان زيد بن خالد رواه فما لم يوجد في شيء من الكتب التي بايدي أهل العلم الآن وقد رواه الأئمة عن أبي حنيفة من غير طريق زيد فرواه محمد من مرسل الحسن ورواه غيره من طريق معبد (قوله لم يعمل به) روى الطحاوي عن أبي موسى أن مذهبه ايجاب الوضوء من القهقهة كذا قال على القاري (قوله وذلك) أي عدم عمل أبي موسى الاشعري على ذلك الحديث (قال لا يجرح الخ) لان العدالة أصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك الحديث بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجارح ما ليس بجرح في الواقع جرحا فلابد في قبول الجرح من تفصيله (قوله أو منكر) وقال بحر العلوم رحمه الله ان الطعن بان الراوي عند جميع أئمة الحديث متروك الحديث أو بان حديثه عند أئمة الحديث منكر جرح مفسر فهو يجرح الراوي البتة ثم اعلم أن أئمة الحديث انما يكتبون في كتبهم جرحا مطلقا فهذا الجرح ليس بمبهم بل سببه معلوم عندهم لكنهم لا يصرحون به حياء ومروءة وربما يصرحون أيضا بسبب الجرح كأن يقولوا هو كذاب أو واضع الحديث وأمثال ذلك والمنكر حديث رواه غير ضابط قد بعد عن درجة الضابط كذا قال ابن الصلاح وله حدود أخر مذكورة في أصول الحديث (قوله أو نحوهما) كأن يقول انه مطعون (قال بما هو جرح) كنفي العدالة (قوله عند بعض دون بعض) كالطعن من الحنفي على الشافعي باكل

والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال وركض الدابة والمزاح

كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وأبو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على أبي موسى الاشعري (والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا) بأن يقول هذا الحديث مجروح أو منكر أو نحوهما فيعمل به (الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل) لا يختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا (ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب) لان المتعصبين قد أخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بأن يقول حدثنا فلان عن فلان الخ ولا يقول حدثنا فلان قال أخبرنا فلان الخ لان غايته أنه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته أولى (والتلبيس) وهو أن يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم أو يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني أبو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله (والارسال) تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن أيضا على ما قدمنا (وركض الدابة) كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو أمر مشروع من أصحاب الجهاد لا يصلح جرحا (والمزاح) وهو لا يصلح جرحا لان النبي عليه السلام كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال العجوز ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال

متروك التسمية عامدا فان مذهبه الحل فيه (قال ممن اشتهر الخ) أي يكون خاليا من النفسانية وناصحا للدين (قوله لان المتعصبين الخ) أي الذين من عادتهم التشديد حتى يعدون الجرح القليل كثيرا ويعينون الجرح فيما ليس بجرح كابن الجوزي وأمثاله والتعصب حمايت كردن وياري دادن (قال حتى لا يقبل الخ) تفريع على أنه لا يقبل الا الجرح المتفق عليه (قوله السلعة) بالكسر رخت وكالا وانچه بدان سودا ومعامله كنند كذا في المنتخب (قوله لان الخ) دليل لقول المصنف لا يقبل الخ (قوله يوهم شبهة الخ) بان يترك راويا بينهما (قوله بالكنية) في المنتخب كنيه بالضم أخبروا نامیکه در اول آن اب یا ام یا ابن باشد (قوله أو يذكره الخ) معطوف على قوله يذكر (قوله حتى لا يعرف الخ) بيان لثمرة التلبيس ثم اعلم أن التلبيس نوع من التدليس عند أهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاول تدليس الاسناد كذا قال ابن الملك (قوله ولا يطعنوا عليه) لان الرجل قد يطعن بالباطل (قوله للحسن البصري والكلبي) والاول ثقة والثاني غير ثقة كذا قال على القاري (قوله على ما قدمنا) أي في التقسيم الثاني مما يختص بالسنن (قال وركض الدابة) أي الحث على العدو وفي السير في منتهى الارب ركض الفرس فركض يعني دوانيده شد پس دويد (قوله وهو أمر مشروع) أي اذا كان بلا شرط أو بشرط المال من جانب واحد لا من الجانبين فانه قمار (قال والمزاح) في المنتخب مزاح بالضم خوش طبعي وبالكسر باهمديگر خوش طبعي كردن (قوله ولكن لا يقول الخ) أي لا يقول كذبا ولا يقصد بالمزاح اهانة المسلم فان كليهما من المعاصي (قوله ان العجائز الخ) روى رزين عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لامرأة عجوز انه لا يدخل الجنة عجوز فقالت وما لهن وكانت تقرأ القرآن فقال لها أما تقرئين القرآن انا انشأناهن انشاء فجعلناهن أبكارا انتهى والضمير الى النساء اللاتي قبضن في دار الدنيا عجائز والعرب المتحببات الى أزواجهن جمع عروب

وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه) اعلم أن النوع الثاني وهو الطعن الذي يلحق الحديث من غير راويه على وجهين أحدهما أن يكون من الصحابة وهو على ضربين أحدهما أن لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روى أن النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح أن عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف أن لا ينفي أحدا من بعد ذلك ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا فارتد وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وقد علمنا أن الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى اقامة الحد على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من أئمة الهدى فيبعد أن يخفى الحديث عليهما وقد تلقينا الدين منهم فدل فتواهم بخلاف الخبر على أنه منسوخ وكذلك روى أن عمر حين فتح سواد العراق منّ بها على أهلها ولم يقسمها بين الغانمين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين أصحابه حين افتتحها فاستدللنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حتما من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنائم وقال عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فيحمل هذا على علمه بالانتساخ ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة فان قيل فابن مسعود كان يرى التطبيق في الركوع سنة وخبر الاخذ بالركب مشهور ولم يعمل بأخذ الركب ولم يوجب جرحا فيه قلنا لانه لم ينكر الاخذ بالركب لكنه يحمله على الرخصة لان فيه يسرا ورأى التطبيق عزيمة لان فيه مشقة اذ تأويله أن يضع باطن كفه على باطن كفه الاخرى ويرسلهما بين الفخذين في الركوع فكانوا يخافون السقوط على الارض فأمروا بالاخذ بالركب تيسيرا الا أن ذلك رخصة اسقاط عندنا أي الاخذ بالركب رخصة مسقطة للتطبيق فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلاة المسافر وثانيهما أن يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحا فيه لاحتمال أنه خالفه لانه لم يبلغه كما روى عن أبي موسى الاشعري أنه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في الصلاة ولم يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلاته جرحا حتى عملنا به لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال لا يحج أحد عن أحد فانه لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الاحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يخفى عليه وهو انما أفتى برأيه ولو بلغه الحديث لرجع اليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به والوجه الثاني أن يكون من أئمة الحديث وهو ضربان مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر اما أن يكون مجتهدا فيه أو متفقا عليه والمتفق عليه اما أن يكون ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان أو بالتعصب

أخبروها بقوله تعالى انا أنشأناهن انشاء فجعلناهن أبكارا عربا (وحداثة السن) أي صغره كما يقول سفيان الثوري لأبي حنيفة رحمه الله ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء (وعدم الاعتياد بالرواية) فان أبا بكر رضي الله عنه لم يكن معتادا بالرواية مع أن أحدا لم يعادله في الضبط والاتقان (واستكثار مسائل الفقه) كما طعن بذلك بعض المحدثين على أصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان أبو يوسف رحمه الله يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي أن يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال

(قوله بشرط الاتقان) والحداثة في السن لا تضاد العدالة والضبط (قوله على أصحابنا كأبي يوسف رحمه الله حيث قال انه اشتغل بالفقه وصرف همته اليه وهذا يوجب القصور في ضبط الحديث واتقانه (قوله فان ذلك الخ) أي استكثار مسائل الفقه دليل قوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان (قوله وكان ينبغي الخ) لانه ذكر في هذا الفصل معارضة القياسين أيضا

والعداوة أما الطعن المبهم من أئمة الحديث فلا يكون جرحا عند الفقهاء لان العدالة باعتبار ظاهر
الاسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا فى القرون الثلاثة فلا تترك العدالة الظاهرة بالطعن المبهم ألا يرى
أن الشهادة أضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية ثمة ثم الطعن المبهم من المدعى عليه ومن
المزكى لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهادة فهنا أولى وإذا فسره بما لا يصلح جرحا لا يقبل مثل طعن
البعض فى أبى حنيفة رحمه الله أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد وهذا ان صح فليس بطعن بل هو
دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا يأمن الحافظ الزلل وان جد حفظه فانما فعل
ذلك ليقابل ما حفظه بكتب أستاذه لا لاجل التمول فهو أعلى وأفضل من أن ينسب اليه ذلك ومن ذلك
طعنهم بالتدليس وذلك أن يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول قال حدثنى فلان وسموه عنعنة لان هذا
يوهم شبهة الارسال بان يترك راويا بينهما أما اذا قال حدثنا فلم يبق الوهم لان حدثنا يستعمل فى المشافهة
وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهته أحق و بالتلبيس على من يكنى عن الراوى ولا يذكر
اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثورى بقوله حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أنه ثقة أو غير ثقة ومثل
رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير لانه لا بأس بالكناية عن الراوى صيانة عن الطعن فيه وصيانة
للطاعن من أن يبتلى بالطعن فيه على أن من يكون مطعونا فى بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته
فيما سوى ذلك نحو الكلبى وأمثاله ولا يخفى حال سفيان الثورى فى الفقه والعدالة والورع
وكذلك محمد بن الحسن وكيف يجعل ذلك طعنا وقوله بانه ثقة شهادة بعدالته ووجه الكناية أن الرجل
قد يطعن فيه بباطل وقد يروى عمن هو دونه فى السن أو قرينه أو هو من أصحابه وذلك صحيح عند الفقهاء
وان طال سنده فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر ولم يفسر
وبالارسال لما بينا انه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى فى السماع من غير واحد وهذا طعن بسبب مجتهد
فيه وبركض الدابة لان السباق بالخيل والاقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد و بالمزاح فانه
مباح شرعا اذا لم يتكلم بما ليس بحق ولم يكن محبطا مجازفا فقد روى أنه عليه السلام كان يمازح ولا يقول
الا حقا وروى أن رجلا استحمل رسول الله عليه السلام فقال انى حاملك على ولد ناقة فقال ما أصنع بولد
الناقة فقال رسول الله عليه السلام وهل تلد الابل الا النوق وعن أنس ان النبى عليه السلام قال له يا ذا
الاذنين وروى أنه عليه السلام قال لعجوز ان الجنة لا يدخلها عجوز فولت تبكى قال أخبروها أنها لا تدخلها
وهى عجوز ان الله تعالى يقول انا أنشأناهن انشاء فجعلناهن أبكارا وروى أن عليا رضى الله عنه كان به
دعابة وبحداثة سن الرواى فان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فى حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر فعلم
بأنه لا يقدح اذا ثبت الاتقان عند التحمل فى الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرائط
الراوى ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة فى صدقة الفطر وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر
وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير ورجحناه على حديث أبى سعيد
الخدرى وهو قوله كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من الطعام لانهما استويا فى الاتصال وحديث عبد الله
ابن ثعلبة أثبت متنا من حديث أبى سعيد لان فيه الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا لانه
ما قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باخراج الصاع بل قال كنا نخرج ورواية ابن عباس فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع قمح توافقه وبعدم
الاعتياد بالرواية لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد الرواية أكثر من اتقان من
اعتاد الرواية والصديق رضى الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن بأحد أنه يطعن فى حديثه بهذا السبب
وقبل النبى عليه السلام خبر الاعرابى برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية وبالاستكثار من فروع

(قال بين الحجج) أي الكتاب والسنة والاجماع لكثرة أقسامهما (قال فيما بيننا) أي بالنسبة الينا (قوله والا) أي وان لم يقيد بقوله فيما بيننا (قوله من أمارات العجز) لان من أقام حججا متناقضة على شئ كان ذلك لكونه عاجزا عن اقامة حجج غير متناقضة (قال فركن المعارضة) أي حقيقة المعارضة فان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ وكثيرا ما يطلق على الجزء وقد يطلق على نفس الماهية وهو المراد ههنا (قال لامزية الخ) بيان لقوله على السواء والمزية بتشديد الياء افزونى (قوله أولى الخ) فان المحكم أولى

مسائل الفقه فان ذلك حسن الضبط وقوة الخاطر فأنى يصلح طعنا ومما لا يعد ذنبا في الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك أن يقرأ عليه أحاديث سمعها فأبى فقيل له في ذلك فقال لا تعجبني أخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان أخلاق الفقهاء لا توافق أخلاق الزهاد فهم أهل عزلة والفقهاء أهل قدوة وقد يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة وقد ينعكس الامر والدليل على عدم صحته ما روى عن ابن المبارك أنه قال لا يزال في هذه الامة من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن بهذه الصفة في هذا الزمان فقال محمد ابن الحسن الكوفي واذا فسر بما يصلح جرحا فان كان الطاعن متهما بالتعصب والعداوة لا يوجب الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في أهل السنة ومثل طعن بعض الشافعية على بعض أصحابنا المتقدمين وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثيرة وربما تنتهي الى أربعين وجها وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وامتناعه من العمل وغيره ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل وقف عليها ان شاء الله تعالى

﴿فصل في المعارضة﴾ وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا فلا بد من بيانه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحداهما في حكمين متضادين وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة

﴿فصل﴾ وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان أحدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (فلا بد من بيانه) أي بيان التعارض (فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحداهما) على الاخرى في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان أحدهما أولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة أصلا لان أحدهما أولى من الآخر باعتبار الذات (في حكمين متضادين) بأن يكون في أحدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعا وضمنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال (وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم) فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في أمها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا أيضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة أيضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة أيضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا أيضا (وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة) لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن

من المفسر قطعا لانه لا يقبل النسخ والعبارة أولى من الاشارة قطعا للسوق له على ما مر (قوله أولى من الآخر باعتبار الذات) فليس هاتان الحجتان على السواء ذاتا فان المشهور أولى من الآحاد والخاص أولى من العام المخصوص البعض (قوله تبعا) أي بتبعية كونه ظرفا للتقابل فان التقابل انما يكون في حكمين متضادين (قال وشرطها اتحاد المحل) فانه لا تضاد في محلين (قال والوقت) أي شرط المعارضة اتحاد الوقت بأن يتحد زمان ورود الحجتين فانه جاز اجتماع المتضادين في وقتين (قال بين الآيتين الخ) ولم يذكر المصنف ما اذا وقع التعارض بين الآية والسنة المتواترة اذ لم يوجد هذا التعارض ولو وجد تساقطتا ويصار الى خبر الآحاد وما قال الشيخ الهداد من أن قائلهما ليس واحدا فكلاما المتكلمين لا يسقطان ففيه على ما قيل من أن قائلهما واحد وهو الله تعالى بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالرسول مبلغ يبلغ الآية بكسوة الحروف المنزلة من الله تعالى والسنة بكسوة الحروف من عند نفسه وفي التلويح انه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي فتأمل (قوله تساقطتا) فانه لا يمكن العمل على الآيتين للتعارض ولا رجحان لاحدهما على الآخر فكأنه ليست ههنا آية فلا بد الخ (قوله وهو السنة) هذا ان وجدت السنة والا يصار الى ما دون السنة كأقوال الصحابة والقياس

وبين السنتين المصير الى أقوال الصحابة أو القياس) اعلم أن الحجج الشرعية التى سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض حقيقة لان ذلك من أمارات العجز والله تعالى يتعالى عن أن يوصف بالعجز وانما يقع التعارض فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ ولجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن اللاحق ناسخ للسابق فنحتاج الى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لى أمر أى استقبلنى فمنعنى ومنه سميت الموانع عوارض وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة فهى تتعرض للحكم لا للدليل والمناقضة لغة ابطال أحد الشيئين بالآخر وشريعة ابطال احدى الحجتين بالاخرى وركن المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ الضعيف لا يقابل القوى وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات والنفى وهذا لان الضدين انما يستحيل ثبوتهما فى محل واحد فأما فى محلين فلا ألا ترى أن النكاح يوجب الحل فى محل كالاجنبية والحرمة فى غيرها كالمحرم وكذلك اتحاد الوقت شرط لجواز أن يجتمع الضدان فى محل واحد فى وقتين كالحياة والموت فى شخص واحد فى وقتين وكحرمة الخمر بعد حلها وحكمها بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين المصير الى أقوال الصحابة ثم الى القياس لان التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافى بينهما وباحداهما عينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما من الحجة والحجة شرعت على هذا الترتيب (وعند العجز يجب تقرير الاصول كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) فقد روى أنه عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الاهلية وروى أنه قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الا حميرات وعن ابن عمر أنه نجس وعن ابن عباس أنه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه لان فى لعابه ضرورة لكون الانسان مختلطا به ولا بعرقه لان الضرورة فى عرقه أكثر (وجب تقرير الاصول) وهو ابقاء ما كان

المصير الى الآية الثالثة لانه يفضى الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى [واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا] فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدى والثانى بخصوصه ينفيه وقد وردا فى الصلاة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (وبين السنتين المصير الى أقوال الصحابة أو القياس) هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة أو فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس أو لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل فى التطبيق ان أقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رضى الله عنها أنه عليه السلام صلاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات (وعند العجز يجب تقرير الاصول) أى اذا عجز عن المصير بان تعارضت السنتان وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والقياس أيضا أو لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الاصول أى تقرير كل شئ على أصله وابقاء ما كان على ما كان (كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول) فانه روى أنه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فى يوم خيبر وأمر بالقاء

(قوله وذلك لا يجوز) فان كثرة الادلة لا توجب ترجيحا ألا ترى ان الشاهدين ومائة شهود متساويان فى الاثبات (قوله وأنصتوا) الانصات خاموش بودن (قوله وقد وردا الخ) (٥٢) أى بتصريح المفسرين (قوله من كان له الخ) كذا رواه ابن منيع بسند الصحيحين عن جابر كذا قال على القارى وأورده الزيلعى فى شرح الكنز (قوله فلا يفهم الترتيب بينهما) أى بين أقوال الصحابة والقياس فالمعنى وجب المصير الى ما ترجح عنده من أقوال الصحابة والقياس فان قول الصحابى لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكأنه تعارض القياسان وحينئذ فيجب العمل على أحدهما بشرط التحرى وهذا هو مختار أبى الحسن الكرخى رحمه الله كذا قيل (قوله وقيل) القائل فخر الاسلام فى شرح التقويم كذا فى التلويح (قوله مقدمة الخ) ولعل المصنف اشارة الى تقديم أقوال الصحابة قدمها فى الذكر (قوله سواء كان) أى قول الصحابة (قوله مطلقا) أى سواء كان قول الصحابة فيما يدرك بالقياس أو لا (قوله ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم الخ) رواه النسائى عن النعمان بن بشير (قوله وروت عائشة الخ) كذا أورد فى المشكاة من الصحيحين (قوله وهو الاعتبار الخ) ففى كل ركعة ركوع واحد وسجدتان (قوله بعده) أى بعد ما وقع فيه التعارض فى الرتبة (قال الدلائل) الدالة على طهارته ونجاسته (قال وجب تقرير الاصول) فلا يتنجس ما كان طاهرا ولا يطهر ما كان نجسا (قوله فانه روى الخ) كذا روى الترمذى عن جابر رضى الله عنه وانما قيد بالاهلية لان الحمار الوحشى حلال

على ما كان (فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس) بالتعارض فقلنا ان سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه (ولم يزل به الحدث للتعارض) لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله (و وجب ضم التيمم اليه) لتحصل الطهارة قطعا (وسمى مشكلا لهذا الا أن يعنى به الجهل) أى سمى مشكلا لانه دخل فى أشكاله لانه من وجه يشبه الماء المطلق لانه يجب استعماله ومن

قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالى الا حميرات فقال كل من سمين مالك فأباح له لحومها فلما وقع التعارض فى لحومها لزم الاشتباه فى سؤرها لانه متولد منها وأيضا روى جابر انه عليه السلام سئل أنتوضأ بما ءهو فضالة الحمر قال نعم و روى أنس أنه عليه السلام نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياسان أيضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها فى العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة فى السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة فى الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا لوجود الضرورة فى الهرة أكثر مما يكون فى الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضئ والماء على أصله (فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس) فوجب استعمال الطاهر والتوضى به والآدمى لما كان فى الاصل محدثا بقى كذلك (ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه) ولا يقال ان الماء كان فى الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو أبقينا الماء مطهرا لفات أصل الآدمى وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب أن يترجح المحرم ولا يفضى الى الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا فى جعله مشكوكا ليتوضأ به و يتيمم (وسمى) أى سؤر الحمار (مشكوكا لهذا) أى لاجل التعارض (لا أن يعنى به الجهل) أى لا يعنى به أن حكمه مجهول ليكون من قبيل لا أدرى بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضى وضم التيمم اليه

(قوله قدور) جمع قدر بالكسر ديك (قوله وروى غالب بن فهر الخ) وفى العناية ان هذا الحديث مؤول بأكل الثمن (قوله لحومها) أى لحوم الحمر (قوله فى لحومها) أى فى اباحة لحوم الحمر وحرمتها (قوله لانه) أى لان السؤر يحصل بمخالطة اللعاب وهو متولد من اللحم النجس (قوله روى جابر الخ) رواه البيهقى كذا قال على القارى فى منتهى الارب أفضلت منه الشئ باقى كذاشتم أزان چيز را (قوله وروى أنس الخ) رواه البيهقى كذا قال على القارى والرجس بالكسر پليدى كذا فى المنتخب (قوله والقياسان الخ) وأقوال الصحابة أيضا متعارضة فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضى بسؤر الحمار ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان سؤره طاهر لا بأس بالتوضى منه كذا فى شرح الحسامى (قوله الحاقه) أى الحاق سؤر الحمار (قوله بالعرق) أى بعرق الحمار (قوله لقلة الضرورة فيه) أى فى السؤر وهذا دليل لقوله لا يمكن (قوله الحاقه) أى الحاق سؤر الحمار (قوله باللبن) أى بلبن الاتان (قوله بجامع التولد الخ) فان اللبن وكذا اللعاب يتولدان من اللحم كذا قيل وهذا متعلق بالالحاق (قوله لوجود الخ) دليل لقوله ولا يمكن الخ (قوله الحاقه) أى الحاق سؤر الحمار (قوله لكون الضرورة فى الحمار الخ) لتجويز الركوب على الحمار فصار له اختلاط بالناس ويربط فى الدار والافنية بخلاف الكلب فان اقتناءه ممنوع الا ما هو المستثنى (قوله الحاقه) أى الحاق سؤر الحمار (قوله لوجود الضرورة فى الهرة الخ) فانها من طوافات البيت فتلق وجهها فى أوانى الطعام والماء فلا مفر من الهرة (قال فقيل) الفاء للتفسير (قال ان الماء) أى الذى هو سؤر الحمار (قال فلا يتنجس) أى بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوكة والطهارة اليقينية لا تزول بالشك (قوله فوجب) أى على المحدث (قال به) أى باستعمال هذا الماء المخلوط بلعاب الحمار (قال فوجب الخ) ليحصل طهارة الآدمى بيقين (قوله فما الاحتياج الخ) فان الاصل تقرير الاصول (قوله ولا يقال الخ) القائل صاحب التلويح (قوله فيجب أن يترجح الخ) ويحكم بنجاسة سؤر الحمار (قوله هذا الترجيح) أى ترجيح المحرم على المبيح (قوله والاحتياط ههنا الخ) فانه لو كان حكم الشرع الوضوء فهو يكون حاصلا ولو كان التيمم فهو يكون حاصلا (قال مشكوكا) وفى بعض النسخ مشكلا أى سمى سؤر الحمار مشكلا لانه دخل فى اشكاله لانه من وجه يشبه الماء المطلق لانه يجب استعماله ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم كذا قيل (قوله بل حكمه معلوم الخ) فيه أن حكم التوضى ثم التيمم انما هو من المجتهد للاحتياط وأما عند أصل الشارع فالحكم اما الوضوء لو كان سؤر الحمار مزيلا للحدث واما التيمم لو لم يكن مزيلا للحدث وتعيين أحد الشقين مجهول فصار الحكم الشرعى مجهولا

ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم لا أن يعني به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وعدم نجاسته وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه دخل في اشكاله لانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فوجب تقرير الاصول والزائد على نصيب البنت مثلا لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا في المفقود لانه تعارض دليل حياته ومماته فجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال غيره لان ماله لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له فلا يثبت الانتقال بالشك (وأما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه) اعلم أنه اذا وقع التعارض بين القياسين فان أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بقوة في أحدهما على الآخر يعمل بالراجح والا فيعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين وهو حجة اطمأن قلبه اليه بنور الفراسة وقد جاء في الحديث فراسة المؤمن لا تخطئ واتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله أولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين أو الحديثين فانه لا يصير في العمل بأيهما شاء لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في حكم الحادثة فلا ضرورة الى التخيير في العمل بأيهما شاء ومثاله اذا كان مع المسافر انا آن في أحدهما ماء طاهر وفي الآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة الى التحري في حق الطهارة فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدلا يصير اليه في تحصيل مقصوده فله أن يصير الى التحري لتعين أحدهما للشرب لتحقق الضرورة ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيأ آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلاة بل يقع في العمل بلا دليل وهو الحال بان يصلي عريانا وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه أصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد اختياره أي لا يختار جهة من الجهات بلا تحر بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه لان الصواب واحد منها فوجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول أي اذا عمل بأحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه الا بدليل فوقه بان يتبين نص بخلاف القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم أمضى بالاجتهاد عند لا رجحان الاول بواسطة العمل به ولم ينقض التحري بالتعين أي القبلة لان التعين حادث ليس بمناقض واذا لم يكن مناقضا فلا ينقض ما عمل بالتحري كنص بدل بخلاف الاجتهاد أو اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه بخلاف القياس اذا ظهر نص بخلافه فانه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه والحاصل أن القياس انما صار حجة عند عدم النص وقد علم أن النص كان ثابتا فعلم في المستقبل أن قياسه وقع باطلا لفقد شرطه وفي مسئلة تحري القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة

(وأما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه) يعني يتحرى قلبه الى أحد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة التي أعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي رحمه الله لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسئلة قولان أو أكثر في زمان واحد بخلاف أئمتنا رحمهم الله فانه ما روي عنهم روايتان في مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن نشرع في بيان معارضة صورية حكمها

(قوله وهو) أي الحال
(قوله اليه) أي الى الحال
(قوله للضرورة) أي لضرورة الاحتياط (قال بأيهما شاء الخ) وانما خير المجتهد في العمل فيما اذا تعارض القياسان ولم يخير فيما اذا تعارض النصان مع أن النص حجة شرعية كالقياس بل هو فوقه لان النصوص وضعت لافادة الحكم من عند الله تعالى فوجب العمل بها وعند تعارض النصين أحدهما ناسخ قطعا والعمل بالمنسوخ حرام ولما جهلنا الناسخ والمنسوخ فوقع احتمال المنسوخية في كل منهما بجهل ما هو الحكم عند الله تعالى فلذا يسقطان وأما القياس فقد وضع للعمل بالظن بما حصل منه وان كان خطأ فاذا تعارض لقياسان فالعمل بهما ليس مكن ولو انفرد واحد منهما سلح لايجاب العمل مع ظن حين التعارض يختار لمجتهد بان يعمل بايهما شاء ن خطأ الخاص منهما س بمعلوم قطعا كذا ل بحر العلوم رحمه الله وله الفراسة) بالكسر نائي كذا في المنتخب وله لا تشترط الخ) بل نهد أن يعمل باى قياس



فافترقا وأما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري الثاني كالتحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكذا في سائر المجتهدات والمشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رأيه على أن الصواب هو الثاني يعمل به كما في تكبيرات العيد لان تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيظهر أثره في المستقبل لا في الماضي والا فلا أي وان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة بان كان كله طاهرا أو تقديرا بان كان ربعه طاهرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على أن هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا أن يتيقن بطهارته لان التحري أوجب الحكم بطهارة الثوب الاول ونجاسة الثوب الثاني والنجاسة لا تحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة في ثوب لم يبق له رأي في الصلاة فيه مالم تثبت طهارته بدليل موجب للعلم ولان التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالناسخ لان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ الا أنا جهلناه والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاختيار حكم شرعي فلا يجوز أن يثبت بالجهل وأما القياسان فيتعارضان على طريق أن كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله أو أخطأه لا باعتبار جهلنا بالناسخ لان القياس لا يصلح ناسخا للقياس الاول لان كل واحد منهما حجة في حق العمل لا في حق العلم بخلاف النصين لان الحجة أحدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما في حكم العمل اذا رجح أحدهما بالفراسة اثباتا للحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في المجتهدات لما كان واحدا ثبت له التحري الذي الحق عند الله معه لانه أولى من الآخر لا محالة فاذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والآخر خطأ فلا يجوز نقضه الا بدليل فوق التحري ومثاله اذا طلق احدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه كان له خيار التعيين لان تعيين المحل كان مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع ولكنه بمباشرة الايقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا فاذا لم يعين بقي التعيين ملكا له واذا عين لم يبق له الرجوع ولو طلق احداهما بعينها ثم نسي أو أعتق أحدهما بعينه ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له خرج عن ملكه الا أنه جهل المحرمة أو المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل (والتخلص عن المعارضة) من خمسة أوجه بالاستقراء لانه (اما أن يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا) وذلك بانتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا مثل المحكم يعارضه المجمل حتى لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى وأحل الله البيع لا يسع للمعارض أن يعارضه بقوله وحرم الربا لانه مجمل أو المتشابه حتى لو استدللنا على نفي التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسع لغيرنا أن يعارضنا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وبقوله بل يداه مبسوطتان لانهما متشابهان ومثل الكتاب أو المشهور من السنة يعارض خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء بالشاهد واليمين أنه يخالف الكتاب والسنة المشهورة

الترجيح أو التوفيق فقال (والمخلص عن المعارضة اما أن يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا) بان كان أحدهما مشهورا والآخر آحادا أو يكون أحدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى

(قوله الترجيح) أي باثبات القوة والمزية في أحد المتعارضين (قوله أو التوفيق) أي الجمع بين المتعارضين بوجه من الوجوه (قوله بان كان أحدهما مشهورا الخ) كحديث رواه أبو داود عن ابن عمر ورخص في الركعتين بعد العصر فانه خبر الآحاد ويعارضه حديث مشهور رواه الشيخان بهذا اللفظ قال ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قوله فيترجح الاعلى الخ) فالمشهور أولى من الآحاد والنص من الظاهر

(أومن قبـل الحكم بأن يكون أحـدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة) وهـذا لان التعارض انما يكون بتدافع الحكمين فاذا كان الثابت بأحـدهما غير الثابت بالآخر لايتحقق التـدافع فـلا يثبت التعارض وهـذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقـة اذ الاختـلاف في الحكم مما يحقق الاختـلاف في المحـل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سـورة البقرة لايؤاخـذكم الله باللغـو في أيمانكم ولكن يؤاخـذكم بما كسبت قـلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لايؤاخـذكم الله باللغو في أيمانكم ولـكن يؤاخـذكم بما عقـدتم الايمان فان التعارض ثابت بين هـذين النصين ظاهرا في يمين الغموس لان الغمـوس من كسب القلب فكانت آية البقرة مبينة للمؤاخـذة في الغموس وآية المائدة نافيـة لانها غـير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق وهـذا لان العقد عبارة عن عقـد اللسان دون القلب فكان الغموس داخـلا في هـذا اللغو ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخـذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا فكانت المؤاخذة المنفية فيها أيضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لانها خلقت للجزاء وأما الدنيا فقد يؤاخـذ فيها ليكون تمحيصا له عن المعاصي وقـد لايؤاخذ استدراجا فبهذا تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر ولما بطل التدافع بهذا لايصح أن يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي رحمه الله فانه حمل العقـد على عقد القلب وهو القصد كقوله * عقدت على قلبي بان أترك الهوى * ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة (أومن قبـل الحال بان يحمل أحـدهما على حاله والآخر على حاله كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فبينهما تعارض ظاهر لان حتى للغاية والاطهار

وقـد مر مثاله غـير مرة (أومن قبـل الحكم بأن يكون أحدهـما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة) فانه تعالى قال في سـورة البقرة لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخـذكم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم أن في الغموس مؤاخذة وقال في سورة المائدة لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقـدتم الايمان فان المـراد بما عقـدتم المنعـقدة فقط والغموس ههنا داخـل في اللغو فيفهم أن لامؤاخـذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حـق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية فعلم أن في الغموس مؤاخذة أخروية وهي الاثم لامؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقـد حررت فيما سـبق باطول من هـذا (أومن قبل الحال بان يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فان في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهـم يطهرن بالتخفيف أي لاتقربوا الحائضات حـتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أولا وقرأ بعضهـم يطهرن بالتشـديد أي لاتقربوهن حـتى يغتسلن فتعارض بين القـراءتين

(قوله وقـد مر مثاله الخ) أي في مبحث تعارض الظاهر والنص والمفسر والمحكم وغـيره (قوله باللغو) هو الحلف على الفعل الماضي كاذبا ظانا أنه حق (قوله شامـل للغموس والمنعـقدة الخ) فان المـراد بالكسب ضـد السهو والغمـوس هو الحلف كاذبا عمـدا على وقوع فعل أو عدمه في الماضي والمنعقدة هو الحلف على فعل أو ترك في المستقبل وقد مر ذكرها (قوله فان المراد بما عقدتم المنعقدة الخ) فان أصـل العقد عقد الحبـل وهو شد بعضـه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استـعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عـزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ أولى لانه أقـرب الى الحقيقـة بدرجة وهذا انما يتصور فيما يتصور فيـه البر وهو اليمين المنعقدة وفي الغموس لايتصور ذلك كـذا قال ابن الملك (قوله داخل في اللغو) فان اللغـو ههنا ضد العقد بقرينة المقابلة (قـوله فلما تعارضـت الآيتان الخ) وقد يقال ان المـراد بكسب القلب في البقرة كسبه كذبا فانه ليس المؤاخـذه في كل كسب للقلب صادقا كان أو كاذبا وكسـب القلب كـذبا ليس الا في الغموس فان في المنعقدة ليس كسب الكذب بل الصدق فيها في يد الحالف واختياره والمراد في سورة المائدة بما عقدتم الايمان اليمـين المنعقدة والمراد من المؤاخـذة في كلتا الآيتـين المؤاخـذة الاخروية فالمنعـقدة مسـكوت عنها في البقرة والغموس مسـكوت عنه في المائدة فلا تعارض (قوله حملنا آية البقرة الخ) فان المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المؤاخـذة الاخروية وهما (قوله وآية المائدة على المؤاخذة الخ) بدليـل قوله تعالى فكفارته الآية فان الكفارة في دار الكفارة (قوله وقـد حررت الخ) أي في مبحث الحقيقـة والمجاز (قال أحـدهما) أي أحـد النصين (قوله ولا تقربوهن) أي الحائضات (قوله حتى يطهرن بانقطاع الخ) فبعد الطهارة قبـل الغسل يحـل الوطء (قوله أي لاتقربوهن حتى يغتسلن) فبعـد الطهارة قبل الغسل يحرم الوطء

الاغتسال والطهر انقطاع الدم فالتشديد يقتضى حرمة القربان الى غاية الاغتسال والتخفيف الى غاية الطهر و بين امتداد حرمة القربان الى الاغتسال و بين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ولكن التعارض ينتفى باختلاف الحالين فتحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت أيامها عشرة وهو الانقطاع التام الذى لا تردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد على ما اذا كانت أيامها أقل من عشرة لانه المفتقر الى الاغتسال لاحتمال أن يعود الدم و يكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع على عدم الانقطاع وهذا يرجع الى انتفاء الشرط وأيضا قوله تعالى وأرجلكم الى الكعبين فالتعارض يقع ظاهرا بين القراءة بالنصب الذى يجعل الرجل معطوفا على المغسول و بين القراءة بالجر الذى يجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض ينتفى بأن يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدمين وصح ذلك لان الجلد الذى استتر به الرجل جعل قائما مقام بشرة الرجل فصار ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق وصار مسحه بمنزلة مسح القدم لان الجلد أى الخف لما أقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدم (أو من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى فى سورة البقرة والذين يتوفون منكم الآية) فقد وقع التعارض ظاهرا فى الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد التى فى سورة البقرة وأراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية محتجا به على

وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة أيام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد انقطاع الدم حينئذ يحل الوطء وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة أيام اذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا أن تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه أن قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا أن يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب أو يحمل تطهرن حينئذ على طهرن كتبين بمعنى بان (أو من قبل اختلاف الزمان صريحا) فانه اذا علم التاريخ فلا بد أن يكون المتأخر ناسخا للمتقدم (كقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فان هذه الآية تدل على أن عدة متوفى الزوج أربعة أشهر وعشر سواء كانت حاملا أولا والآية الاولى تدل على أن عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة أو متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما فى المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى رضى الله عنه يقول تعتد بأبعد الاجلين احتياطا أى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد أربعة أشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رضى الله عنه يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على على من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى أعنى سورة الطلاق التى فيها قوله وأولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله تعالى

(قوله على ما اذا انقطع) أى دم الحيض (قوله على هذا) أى على عشرة أيام (قوله يحل الوطء) اذ لم يبق الاذى وهو كان سبب حرمة الوطء (قوله على ما اذا انقطع) أى دم الحيض (قوله اذ يحتمل عود الدم الخ) فان غاية مدة الحيض عشرة أيام (قوله الا أن تغتسل الخ) الاصوب أن يقول الا أن تغتسل أو يمضى عليها زمن يسع الغسل ولبس الثياب والتحريمة وهذا فيما اذا طهرت فى وقت بقى منه الى خروجه قدر الاغتسال ولبس الثياب والتحريمة كذا قال الطحطاوى والسر أنه لما مضت مدة تسع الغسل والتحريمة ولبس الثياب وجبت عليها الصلاة فصارت طاهرة فى نظر الشارع فيحل الوطء أيضا (قوله فهو يؤكد جهة الاغتسال الخ) فقبل الاغتسال يحرم الوطء على كلا التقديرين (قوله على التقديرين) أى على تقدير انقطاع الحيض بعشرة أيام وتقدير انقطاع الحيض لاقل من عشرة أيام (قوله على استحباب الغسل) أى قبل الوطء (قوله أو يحمل الخ) فان تفعل قد يكون بمعنى فعل (قال كقوله تعالى) أى فى سورة الطلاق (قال ويذرون) أى يتركون (قال يتربصن) أى ينتظرن (قوله هذه الآية) أى آية البقرة (قوله والآية الاولى) أى آية سورة الطلاق (قوله فبينهما) أى بين الآيتين عموم وخصوص من وجه فغير الحامل المتوفى الزوج يشملها آية سورة البقرة لا آية سورة الطلاق والحامل المطلقة يشملها آية سورة الطلاق لا آية سورة البقرة والحامل المتوفى عنها زوجها يشملها كلتا الآيتين (قوله تعتد به) أى بوضع الحمل (قوله لعدم العلم الخ) متعلق بقوله يقول (قوله وقال محتجا الخ) كذا رواه الامام محمد رحمه الله ولم ينكره على كذا قال ابن الملك (قوله باهلته) المباهلة أن يجتمع القوم اذا اختلفوا فى شىء فيقولوا لعنة الله على الظالم منا (قوله نزلت الخ) كما رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه بلفظ لاعنته بدل باهلته كذا قال على القارى رحمه الله

(قوله في قدر ما تناولاه) وهو الحامل المتوفى عنها زوجها وهذا القول متعلق بقوله ناسخا (قوله وزوجها على سرير) أي لم يدفن بعد (قوله دلالة) أي ما ثبت اختلاف الزمان بالنقل صريحا بل دل الدليل على أن الزمان مختلف (قوله أصل في الاشياء) لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا (قوله واجتمعتا) أي النص المبيح والاباحة الاصلية (قوله يكون النص المحرم ناسخا الخ) هذا موقوف على أن الاباحة الاصلية حكم شرعي وأما اذا كانت بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك بسبب فقد الحكم الشرعي فلا يكون الحاظر المقدم ناسخا لان النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي بل مثبتا للحظر ابتداء فلا يلزم تكرار النسخ نعم يلزم تكرار التغيير فالاولى أن يقول اذا تعارض الحاظر والمبيح يعمل بالحاظر احتياطا لان الكف عن المحرم واجب ولا مؤاخذة في ترك المباح ومثاله ما روى أبو داود انه قال أبو ذر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس الا بمكة فهذا الحديث مبيح للصلاة بعد العصر في مكة ويعارضه حديث ظاهر رواه الترمذي عن عقبة بن عامر ثلاث ساعات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلي فيهن وأن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف للغروب حتى تغرب فعملنا بهذا المحرم (قوله وهذا) أي أن الحاظر

علي رضي الله عنه فانه يقول انها تعتد بأبعد الاجلين جمعا بينهما لجعل التأخر دليل النسخ وجعل آخرهما أولى وهذا يرجع الى انتفاء الشرط أيضا (أو دلالة كالحاظر والمبيح) فان الحاظر يجعل آخرا ناسخا دلالة لانا نعلم أنهما وجدا في زمانين اذ وجودهما في زمان واحد مستحيل لما مر ثم الحاظر لو كان أولا لكان ناسخا المبيح ثم يكون المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح واذا كان المبيح أولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان الآخر بعدم التكرار أولى لكونه متيقنا وكون الآخر محتملا ولان الاصل عدمه فلا يصار اليه ما أمكن ولان المحرم ناسخ تقدم أو تأخر والمبيح ان تقدم لا يكون ناسخا بل يكون مقررا للاباحة وان تأخر يكون ناسخا فكان الاخذ بالمحكم أحق وهذا على قول بعض مشايخنا ان الاباحة أصل في الاشياء كما أشار اليه محمد رحمه الله في كتاب الاكراه ظاهر وعلى أقوى الطرق بقين ان الاصل فيها التوقف كما ذكر في الميزان باعتبار أن قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة في الاشياء فان الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق الى أن يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وذلك مثل ما روى أن النبي عليه السلام حرم الضب وروى انه أباح الضب وروى أنه حرم لحوم الحمر الاهلية وروى أنه أباحها وروى أنه أباح الضبع وروى أنه نهى عن أكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فاني يصح قولك فيما تقدم وعند العجز يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل الى آخره قلت كونه ناسخا ثبت بالاجتهاد فيظهر في حرمة اللحم احتياطا فأما فيما وراء ذلك فيبقى التعارض أو نقول بعدما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض في سؤره لان حرمة لحمه لا تدل على نجاسة

وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر رضي الله عنه لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدتها وحل لها أن تتزوج وبه أخذ أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله جميعا (أو دلالة) عطف على قوله صريحا أي من قبل اختلاف الزمان دلالة (كالحاظر والمبيح) فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة أصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعتا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه حينئذ يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا أصل كبير انما يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة أصلا في الاشياء وقيل الحرمة أصل فيها وقيل التوقف أولى حتى يقوم دليل الاباحة أو الحرمة وقد طولت الكلام

والمبيح اذا اجتمعا يعمل بالحاظر (قوله وقيل الحرمة الخ) القائل بعض المعتزلة وفيه انه ان أراد ان الله تعالى حكم فيه بحرمته فغير معلوم وان أراد العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا تأمل قالوا ان الاشياء مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه قلنا ان التصرف في ملك الغير اذا لم يضره جاز كالاستصباح بمصباح رجل والاستظلال بظل جدار رجل (قوله وقيل التوقف أولى) لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى أن يرد الشرع بالاباحة أو الحرمة (قوله وقد طولت الكلام الخ) حيث قال بعد ذكر المذاهب ان جعل المحرم ناسخا بناء على قول من جعل الاباحة أصلا في الاشياء كالكرخي وأبي بكر الرازي وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية وجمهور المعتزلة ولسنا نقول بكون الاباحة أصلا لان الوضع لان

سؤره قطعا كما في الهرة (والمثبت أولى من النافي عند الكرخي وعند ابن أبان يتعارضان) اعلم أن مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان أحد النصين مثبتا والآخر نافيا مبقيا على الامر الاول فقال أبو الحسن الكرخي المثبت أولى لان المثبت أقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن أبان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روى أن بريرة أعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله عليه السلام وروى أنها أعتقت وزوجها عبد وهذا مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف أن زوجها كان عبدا في الاصل وأصحابنا أخذوا بالمثبت وهو رواية من روى أن زوجها كان حرا حين أعتقت وهذا يدل على أن المثبت أولى وروى أن النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروى أنه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات أن النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام وعمل أصحابنا بالنافي وهو رواية من روى أنه تزوجها وهو محرم لانه يبقي ما كان على ما كان وروى أنه عليه السلام رد بنته زينب على زوجها أبي العاص بنكاح جديد وروى أنه ردها عليه بالنكاح الاول وأصحابنا عملوا بالمثبت وهو رواية من روى أنه ردها عليه بعقد جديد حتى أثبتوا الفرقة بتباين الدارين بأن خرج أحد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والشافعي عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا أخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته أن الطهارة أولى والاثبات في خبر من أخبر بالنجاسة وعلى هذا خبر المخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه آخر أن الجرح أولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من أصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب (والأصل فيه أن النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله أو كان مما يشتبه حاله لكن لما عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات

فيه في التفسير الاحمدي (والمثبت أولى من النافي) هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت أولى بالعمل من النافي (عند الكرخي وعند ابن أبان يتعارضان) أي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي والمراد بالمثبت ما يثبت أمرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان ووقع الاختلاف في عمل أصحابنا أيضا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي أشار المصنف الى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال (والاصل فيه أن النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله) بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة (أو كان مما يشتبه حاله لكن لما عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة) يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل أن يكون مستفادا من الدليل وأن يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين (كان مثل الاثبات) لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي أيضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه

عباد الله تعالى لم يتركوا مهملا في شيء من الزمان ولو كان الاباحة أصلا لكانوا مهملين غير مكلفين وانما جعل المبيح أصلا والمحرم ناسخا بناء على زمان الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام قبل شريعتنا فانه كان الاباحة أصلا حينئذ ثم بعث نبينا عليه السلام فبين الاشياء المحرمة وبقي ما سواها حلالا لا مباحا كذا في حواشي البزدوي (قال أولى الخ) لاشتماله على زيادة علم (قوله لا تعلق لها بما سبق) أي بما ذكر من وجوه المخلص عن المعارضة (قال عند الكرخي) وأصحاب الشافعي (قال وعند ابن أبان) والقاضي عبد الجبار من المعتزلة (قال يتعارضان) لاستوائهما في شرائط صحة الخبر أي العقل والضبط والاسلام والعدالة (قوله يصار الى الترجيح الخ) وان لم يمكن الترجيح فيطرحان ويرجع المجتهد الى أدلة أخرى (قوله والمراد بالمثبت الخ) لما كان المتبادر من المثبت ما لا يكون مشتملا على حرف السلب ومن النافي ما اشتمل عليه وليس الامر كذلك شرعا فان العبرة للمعنى ألا ترى أن المودع اذا قال رددت الوديعة يكون هذا نفيا للضمان على المودع وان كان اثباتا لفظا وقول المودع ما رددت الوديعة اثبات للضمان بسبب حبس الوديعة عنده في الحال وان كان نفيا لفظا فأشار الشارح الى أنه ليس المراد ما هو المتبادر بل المراد بالمثبت الخ (قوله في عمل أصحابنا) يعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا رحمهم الله (قوله ففي بعض المواضع الخ) كما في مسئلة خيار العتق على ما سيجيء (قوله وفي بعضها) كما في مسئلة جواز نكاح المحرم على ما سيجيء (قال فيه) أي في تعارض المثبت والنافي (قوله بان كان) أي النفي (قوله على الاستصحاب) أي الابقاء على ما كان عليه (قوله علم أنه) أي أن الراوي (قوله ظاهر الحال) أي الحال الماضية (قال كان) أي كان النفي (قوله الى دفعه) أي بالترجيح من وجه آخر

والافلا) ولهذا قال فى السير الكبير اذا قالت المرأة سمعت زوجى يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى أو قالت النصارى المسيح ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد للمرأة شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندرى آقال ذلك أم لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله أيضا وان قال الشاهدان نشهد أنه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة وفرق بينهما لوقوع الحرمة وكذا لو ادعى الزوج الاستثناء فى الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة على النفى ولكن عن دليل موجب للعلم به لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيعلم بأنه زاد شيأ أولم يزد ومالا يسمع يكون دندنة لا كلاما فقد قبلت الشهادة على النفى اذا كان عن دليل كما قبلت على الاثبات وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لانه لا تنافى بين قول الشهود لم نسمع منه غير ذلك وبين قول الزوج قلت قالت النصارى المسيح ابن الله لجواز أن يقال قال فلان قولا ولكنى لم أسمع منه لكن لا يصح أن يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به فيثبت وأما اذا كان خبر النفى لعدم الدليل فانه لا يكون معارضا للاثبات لأن خبر المثبت عن دليل وخبر النافى لا عن دليل بل عن استصحاب وان كان الحال مشتبها فيجوز أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع الى المخبر بالنفى فان ثبت أنه بنى على ظاهر الحال لم يعارض المثبت لانه اعتمد ماليس بحجة وهو الاستصحاب ولان السامع والمخبر فى هذا النوع سيان فالسامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفى فلو جاز أن يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت وان ظهر أنه اعتمد فى خبره دليلا موجبا للعلم به كان مثل المثبت (فالنفى فى حديث بريرة وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال

فجاء حينئذ مذهب ابن أبان (والافلا) أى ان لم يكن النفى من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف أن الراوى اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات فى معارضته بل الاثبات أولى لانه ثابت بالدليل فجاء حينئذ مذهب الكرخى فنحن نحتاج حينئذ الى ثلاثة أمثلة مثالين لكون النفى معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات أولى منه على ما بينها المصنف بتمامها لكن أوردها على غير ترتيب اللف فجاء أولا بمثال قوله والافلا فقال (فالنفى فى حديث بريرة) وهى التى كانت مكاتبة لعائشة رضى الله عنها وكانت فى نكاح عبد فلما أدت بدل الكتابة قال لها رسول الله عليه السلام ملكت بضعك فاختارى ولكن اختلف فى انه حين خيرها عليه السلام هل بقى زوجها عبدا أم صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو مختار الشافعى رحمه الله حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو مختار أبى حنيفة رحمه الله حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا أو حرا اذ الحرية وان كانت أصلية فى دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على أن زوجها كان عبدا فى الحقيقة وانما وقع الاختلاف فى الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضى فخبر النفى (وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو أنه كان عبدا فى الاصل فالظاهر انه بقى كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر

(قوله مذهب ابن أبان) أى ثبوت التعارض بين المثبت والنافى والرجوع الى الترجيح وقال ابن الملك ان ابن أبان كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأى تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين (قوله بل بناه) أى بنى الراوى النفى (قوله فلا يكون الخ) لانه لا دليل على النفى بل هو مبنى على الاستصحاب الذى ليس بحجة (قوله مذهب الكرخى) أى ترجيح المثبت على النافى قال ابن الملك ان الكرخى ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة أربعين وثلثمائة (قوله مثالين) أحدهما ما اذا كان النفى من جنس ما يعرف بدليله وثانيهما ما اذا كان يشتبه حاله لكن عرف أن الراوى اعتمد على دليل المعرفة (قوله ومثال) بالجر معطوف على قوله مثالين (قوله أولى منه) أى من النفى (قوله على ما بينها) أى الامثلة الثلاثة (قوله فجاء أولا) أى للقرب (قوله قال لها الخ) وثبت به ان الامة المنكوحة اذا صارت معتقة كان لها خيار فسخ النكاح (قوله فقيل انه كان الخ) فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا (قوله وقيل قد صار الخ) وقد عزاه فى التيسير الى الكتب الستة كذا فى الصبح الصادق (قوله فالحرية الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الحرية أصل والعبودية عارضة فى دار الاسلام فخبر الحرية ليس مثبتا فانه ما أثبت أمرا زائدا عارضا بل خبر العبودية مثبت فانه أثبت أمرا عارضا زائدا (قوله العارضة) أى بعد العبودية (قوله له) أى لزوج بريرة (قوله فلم وخبر الحرية الخ) معطوف على قوله خبر العبودية (قوله وليست للعبد علامة الخ) فعلم العبدية باستصحاب الحال الماضية

فلم يعارض الاثبات وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها حر) فرجحنا المثبت (وفى حديث ميمونة وهو ماروى أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى أنه تزوجها وهو حلال وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما أولى من رواية يزيد بن الاصم) لانه لا يعدله فى الضبط والاتقان ألا ترى أن عمر كان يستشيره فى أحكام الحوادث وكان يقدمه على كبار من الصحابة وكان يقول له غص ياغواص شنشنة أعرفها من أخزم وهو مثل فى تشبيه الولد لوالده وكان يريد به مدحته على رأيه فقد قيل لم يكن لقرشى رأى مثل رأى العباس ولانه روى القصة على وجهها فقد روى عن ابن عباس أنه عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثا فاتاه حويطب بن عبد العزى فى نفر من قريش فى اليوم الثالث فقالوا قد انقضى أجلكم فاخرج عنا قال وما عليكم لو تركتمونى فعرست بين أظهركم وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج نبى الله عليه السلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف وقول فخر الاسلام فوجب المصير الى ماهو من أسباب الترجيح فى الرواة بالاتقان والضبط دون مايسقط به التعارض فى نفس الحجة كما قال الكرخى ان النافى لا يعارض المثبت لانهما لا يعتدلان فيسقط التعارض بينهما ورجحنا المثبت فى حديث زينب لان النافى لم يعتمد دليل المعرفة بل عدم الدليل المثبت وهو مشاهدة النكاح فبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الاول

(فلم يعارض الاثبات وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها حر) لان من أخبر بالحرية لاشك انه قد وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فأصحابنا رحمهم الله ههنا عملوا بالمثبت وأثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا (وفى حديث ميمونة) مثال لكون النفى من جنس مايعرف بدليله وذلك أن النبى عليه السلام كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا فى انه هل بقى على الاحرام حين النكاح أم نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه أخذ الشافعى رحمه الله حيث لا يحل النكاح فى الاحرام كما لا يحل الوطء بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطء فالاحرام وان كان عارضا فى بنى آدم والحل أصلا لكنه لما اتفقت الرواة أنه عليه السلام كان أحرم البتة وانما الاختلاف فى ابقائه ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضى نخبر النفى فى باب حديث ميمونة (وهو ماروى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) من لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل (فعارض الاثبات وهو ماروى أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال) لان من أخبر بهذا لاشك انه قد رأى عليه لباس المحلين وزيهم فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح أحدهما بحال الراوى (وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما) وهو أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم (أولى من رواية يزيد بن الاصم) وهو أنه عليه السلام تزوجها

(قوله بالحرية) أى الحرية الطارئة (قوله الى دليل) أى دليل الحرية وهو الاعتاق فان قلت ان راوى خبر العبودية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن أبى بكر عن عائشة رضى الله عنها وهى كانت خالة لعروة وعمة للقاسم فكان سماعهما من عائشة رضى الله عنها مشافهة وراوى خبر الحرية الاسود عن عائشة وكان سماعه عن عائشة من وراء الحجاب فالاول أولى لزيادة التيقن فيما سمع بدون الحجاب قلت ان هذه الاولوية لا تعارض الاولوية الثابتة بالدليل فالاصل العمل على ما استند الى دليل (قوله لها) أى للمعتقة (قوله أم نقضه) أى الاحرام (قوله فقيل انه نقضه الخ) فى صحيح مسلم وسنن ابن ماجه عن يزيد بن الاصم حدثتنى ميمونة أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها وهو حلال كذا فى الصبح الصادق (قوله كما لا يحل) أى فى الاحرام (قوله بالاتفاق) أى بيننا وبين الشافعى (قوله وقيل كان باقيا الخ) رواه أصحاب الكتب الستة عن ابن عباس رضى الله عنهما كذا فى الصبح الصادق (قوله وان حرم) أى فى الاحرام (قوله فالاحرام الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الاحرام أمر عارضى فخبره مثبت فانه أثبت أمرا عارضا زائدا لا أن يكون نافيا (قوله وانما الاختلاف فى ابقائه الخ) فانه اتفقت عامة الروايات من الفريقين على أن نكاحه صلى الله عليه وسلم ما كان فى الحل الاصلى لكن فى معرفة الصحابة للمستغفرى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الانصار وزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة قبل أن يحرم كذا فى شرح الحسامى (قوله للحل الطارئ) أى الحل الثابت بعد التحلل من الاحرام (قوله للامر العارضى) أى الحل الطارئ على الاحرام (قوله تقليم الاظافير) فى منتهى الارب قلم الظفر وغيره قلما بالفتح چيد وتراشيد ناخن وجزآن (قوله وزيهم) فى منتهى الارب زى بالكسر پوشش وهيئت (قوله على السواء) لان النفى ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات

(قوله لانه لايعدله الخ) أى لان يزيد بن الاصم لايعدل ابن عباس فى الضبط وقوة ضبط ابن عباس دليل على عدم غلطه وقد قال عمرو بن دينار للزهرى ان يزيد بن الاصم أعرابى بوال على عقبيه أتجعله مثل ابن عباس ولم ينكر عليه الزهرى كذا فى الكشف وفتح القدير (قوله فصار خبر النفى الخ) لكن بقى أنه وقع النهى الصريح من نكاح المحرم فتعارض القول والفعل روى المحرم لا ينكح ولا ينكح كما فى صحيح مسلم ويمكن أن يقال ان هذه الرواية محمولة على الوطء ولا يطأ ولا يمكن من الوطء كذا فى فتح الغفار (قوله بهذه الوتيرة) فى المنتخب وتيره راه (قوله والاولى الخ) فان ماهو من جنس مايعرف بدليله قد مر مثاله آنفا وهذا ليس من جنس مايعرف بدليله (قوله لكن اذا عرف الخ) توجيه لعبارة المصنف (قوله انه نجس) أى الماء (قوله أو حرام) أى الطعام (قوله للامر العارضى) أى النجاسة والحرمة (قوله يقول الخ) هذا الخبر نفى للامر العارضى أى النجاسة

(وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة) فان الماء الذى ينزل من السماء اذا أخذه انسان فى اناء طاهر وكان بمرأى عينه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل (فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل) ومن يزكى الشاهد فانما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته لانه لا يقف أحد على جميع أحوال غيره حتى تكون تزكيته عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه شاهد فسقه فكان خبره أولى (والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية) خلافا لبعض أهل النظر فانهم يرجحون بزيادة عدد الراوى وبالذكورة والحرية فى العدد لان بذلك تتم الحجة فى العدد

وهو حلال لانه لايعدله فى الضبط والاتقان فصار خبر النفى ههنا معمولا بهذه الوتيرة (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس مايعرف بدليله) مثال لكون الراوى مما اعتمد على دليل المعرفة وفى العبارة مسامحة والاولى أن يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن اذا عرف أن الراوى اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس مايعرف بدليله وبيانه أن الاصل فى الماء الطهارة وفى الطعام الحل فاذا تعارض مخبران فيه فيقول أحدهما انه نجس أو حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضى ما أخبر به قائله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر أو حلال فلا بد من أن يتفحص عن حاله فان كان خبره بمجرد أن الاصل فيه الطهارة أو الحل لم يقبل خبره لانه نفى بلا دليل فحينئذ كان خبر النجاسة والحرمة أولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو أنه أخذه من العين الجارية أو الحوض العشر فى العشر وجعله بنفسه فى الاناء الطاهر الجديد أو الغسيل بحيث لا يشك فى طهارته ولم يفارقه منذ ألقى الماء فيه حتى يتوهم أنه ألقى فيه النجاسة أحد فحينئذ كان هذا النفى من جنس ما يعرف بدليله (كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين) فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا فى تحقيق الامثلة حينئذ بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف (والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية) يعنى اذا كان فى أحد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفى الآخر قلتها أو كان راوى أحدهما مذكرا والآخر مؤنثا أو راوى أحدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح أحد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر فى هذا الباب العدالة وهى لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة كانت أفضل من أكثر الرجال وبلالا كان أفضل من أكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة أفضل من الكثيرة

والحرمة (قوله انه طاهر) أى الماء (قوله أو حلال) أى الطعام (قوله خبره) أى خبر الآخر (قوله الطهارة) أى فى الماء (قوله أو الحل) أى فى الطعام (قوله لانه نفى) أى للامر العارضى (قوله خبره) أى خبر الآخر (قال كالنجاسة الخ) أى مثل معرفة النجاسة والحرمة فانه يكون بالدليل (قال بين الخبرين) أى خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فى الماء والطعام (قوله فوجب الخ) فان الاصل وان لم يصلح علة لكنه صلح مرجحا (قوله وهو الحل) أى فى الطعام (قوله والطهارة) أى فى الماء (قال والترجيح) أى ترجيح أحد الخبرين على الآخر (قوله لم يترجح أحد الخ) الا فى خبر كان حاله أكشف على الرجال من النساء فيعتبر خبر الرجال حينئذ لا خبر النساء كما روى أنه عليه السلام صلى صلاة الكسوف وركع فى كل ركعة ركوعا واحدا فعملنا به وتركنا ما روت عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم ركع فى كل ركعة ركوعين لان النساء كانت متأخرات عن الرجال فى صفوف المسجد والرجال كانوا اقربين الامام فحاله يكون منكشفا على الرجال انكشافا تاما لقربهم لا على النساء لبعدهن عن الامام كذا قيل (قوله فى هذا الباب) أى ترجيح الخبر (قوله كانت أفضل) أى فى العدالة والضبط والاتقان (قوله كان أفضل) أى فى العدالة والاتقان (قوله أفضل الخ) فانه يحصل من الجماعة القليلة العادلة قوة الظن بخلاف الكثرة العاصية فلا اعتداد بالكثرة وبه اندفع ما قال الامام محمد رحمه الله وجمهور الشافعية من الترجيح بكثرة الرواة لحصول قوة ظن الصدق بكثرة المخبرين

خبر اثنين الخ) وفيه أن خبر الاثنين من الآحاد على ما مر (قوله بما ذكر محمد رحمه الله) أي في كتاب الاستحسان من المبسوط وهو ترجيح قول الاثنين على الواحد فان الواحد اذا أخبر بطهارة الماء أو حل الطعام مثلا واثنان أخبرا بنجاسة الماء أو حرمة الطعام فيعمل بخبرهما لا بخبره فكذا الحال في باب الاخبار والروايات فلكثرة الرواة ترجيح (قوله ولكنا تركناه) أي ترك ترجيح جانب الكثرة على جانب القلة بالاستحسان فان الصحابة وغيرهم من السلف لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بالاخبار

دون الافراد حتى اذا كان راوي أحد الخبرين واحدا وراوي الآخر اثنين فالذي يرويه الاثنان أولى بالعمل به عندهم واذا كان راوي أحد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين وكذا اذا كانا رجلين يترجحان على أنثيين فأما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامرأة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته أن خبر الاثنين أولى من خبر الواحد وخبر الحرين أولى من خبر العبدين ولان القلب الى خبر الاثنين أميل وكذا الى خبر الحرين والرجلين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة ولو رجحوا لنقل الا ترى أن خبر المرأة والرجل وخبر الحر والعبد سواء والقلب الى قول الرجل والحر أميل وانما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد وهذا وان كان يرجع الى اثبات حق الشرع ولكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله فاشبه الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة وأما الحكم بخبر الواحد فمضاف الى قول الرسول عليه السلام والى التزامه لا الى التزام هذا المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل به (واذا كان في أحد الخبرين زيادة) ولم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر (فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف) اعلم أنه اذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما رويه ابن مسعود أن النبي عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية أخرى لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي رحمهما الله يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح أحدهما في العمل به وقلنا اذا كان أصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي

الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى أن عددا لا يترجح على عدد بعد أن كان في درجة الآحاد وأما ان كان في جانب اثنان وفي جانب واحد يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم تترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رحمه الله في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان (واذا كان في أحد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود أنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط

والروايات كما رجحوا بزيادة الضبط والاتقان كذا في الكشف (قال زيادة) أي لفظ زائد (قال واحدا) وكان ثقة ضابطا (قال يؤخذ الخ) ويقال ان الخبر واحد الا أن الراوي قد يروى مع الزيادة وقد يحذفها اتكالا على فهم تلك الزيادة من نفس الخبر (قوله وهو ما روى ابن مسعود الخ) في رواية ابن ماجه والدارمي البيعان اذا اختلفا والمبيع قائم بعينه وليس بينهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع كذا في المشكاة (قوله اذا اختلف المتبايعان) أي البائع والمشتري في الثمن (قوله والسلعة) بالكسر رخت وكالا وانچه بدان سودا ومعامله كنند (قوله تحالفا) التحالف بايكديكر سوكند خوردن (قوله وفي رواية أخرى عنه) أي عن ابن مسعود روى الامام أبو حنيفة رحمه الله اذا اختلف البيعان ولم يكن لهما بينة تحالفا وترادا كذا في التنوير (قوله للزيادة) أي الزيادة لفظ والسلعة قائمة (قوله الا عند قيام السلعة) ويؤيده قوله عليه السلام ترادا اذ لو لم تكن السلعة قائمة فأي شيء يرد من المشتري للبائع وقال الامام الشافعي رحمه الله ان التحالف يجري مطلقا سواء كانت السلعة قائمة أو هالكة وعند الهلاك يرد المشتري قيمة المبيع الى البائع ويرد البائع الثمن الى المشتري فان العمل بالخبرين ضروري وهذا عجيب منه فان مذهبه حمل المطلق على المقيد في حكم واحد فلم لا يحمل المطلق على المقيد ههنا فكان ينبغي له أن يقول ان التحالف لا يجري الا بشرط قيام السلعة حملا للحديث الاطلاق على حديث التقييد كذا قال في التنوير

(قوله من بعض الرواة) أي عن ابن مسعود (قال فيجعل الخ) واحتمال حذف الزيادة ههنا بعيد لان هذا الاحتمال كان بملاحظ وحدة الخبر ولم توجد الوحدة ههنا (قوله كما روى الخ) في الصحيحين من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه

(فأما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) اعلم أن الراوي اذا اختلف علم أنهما خبران وانه عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر أن المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن أسيد انههم عن أربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

﴿ فصل ﴾ في البيان (وهذه الحجج تحتمل البيان) فوجب الحاق البيان بهما والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه أما الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وقال وهذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا أي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب عندنا اظهار المراد للمخاطب وقيل هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والاصح هو الاول لانه عليه السلام كان مأمورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم أنه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فأقر ومن لم يقع العلم به فأصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لم يكن مبينا للكل وقيل هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وهو أشكل من البيان لوجود التجوز في الخبر واحتمال الاشكال وجوها شتى كالمجمل والمشترك والخفي والمقصود من التعريف زيادة كشف الشيء لان زيادة الاشكال فيه مع أنه لبيان نحو المجمل والبيان قد يكون في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا أنه عليه السلام بين الصلاة والحج بالفعل فقال صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل أدل على المراد من القول (و) أما الثاني ف(هو على خمسة أوجه لانه اما أن يكون بيان تقرير أو بيان تفسير أو بيان تغيير أو بيان ضرورة أو بيان تبديل) لانه لا يخلو اما أن يكون بيان ضرورة أولا والثاني لا يخلو اما أن يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان أولا الثاني بيان المحتمل والمشترك والاول لا يخلو اما ان يتغير مفهومه الاصلي بالبيان أولا الثاني بيان التقرير والاول لا يخلو اما أن يقع التغيير قبل ثبوت موجبه أولا فالاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل (أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص) كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه

(واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق أقسام البيان المشتركة بينهما فقال

﴿ فصل وهذه الحجج ﴾ يعني الكتاب والسنة باقسامها (تحتمل البيان) أي تحتمل أن يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء (وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص) فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان

كذا في الصبح الصادق (قوله وروى أنه عليه السلام الخ) رواه أبو حنيفة كذا في الصبح الصادق (قوله فلم يقيد بالطعام) فصار هذا الحديث الثاني أعم من الحديث الاول والاعم لاشتماله على الخاص مع أمر زائد زائد عليه فالثاني زائد على الاول وهذه الزيادة وان ليست لفظا لكنها معنى وهذا القدر كاف لاثبات كون أحد الخبرين زائدا على الآخر (قوله بيع العروض) في منتهى الارب عرض بالفتح متاع ورخت وهر چيز زر وسيم (قوله بينهما) أي بين الكتاب والسنة (قال وهذه الحجج) وانما أورد لفظ الحجج جمعا مع أن المراد منهما اثنتان الكتاب والسنة نظرا الى كثرة أقسامهما (قال باقسامها) أي الخاص والعام وغيرهما ما عدا المحكم كذا قيل (قال البيان هو في اللغة الايضاح والاظهار ويطلق على الظهور أيضا ويطلق في هذا الفن على ما به الايضاح (قوله من الاقسام الخمسة) أي بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل وبيان الضرورة (قال أو الخصوص) أي تقليل الافراد (قوله فالاول) أي ما يقطع احتمال المجاز (قوله بجناحيه) قوله في منتهى الارب جناح كسحاب بال ودست وبازو وبغل وجانب

فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقال المرء يطير بهمته ولهذا قلنا اذا قال لامرأته أنت طالق أو لعبده أنت حر ونوى به الطلاق من النكاح أو الحرية عن الرق والملك صح لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل غير قيد النكاح وهو القيد الحسي مجازا ولهذا اذا نوى ذلك يدين فيما بينه و بين الله تعالى فاذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل أن يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال نويت به الحرية من الرق والملك فقد قرره وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بأن يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم أجمعون فهو بيان تقرير كما ترى (وأما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك) كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فان الصلاة مجمل ولحقه البيان بالسنة وكذا الزكاة مجمل في حق النصاب وقدر ما يجب ثم لحقه البيان بالسنة وكذا السرقة مجمل في حق النصاب ولحقه البيان بالسنة ونظيره من مسائل الفقه قوله لامرأته أنت بائن فانه اذا عنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل ضروب البينونات عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل بأصل الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به بائنا وكذلك في سائر الكنايات على ما عرف ولفلان على ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة فانه اذا عنى به نقد كذا كان بيان تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم ولفلان على شئ فانه يجوز بيانه متصلا ومنفصلا لانه تكلم بكلام مجمل (وانهما يصحان موصولا ومفصولا) أما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا مغير له فيصح متصلا ومنفصلا وأما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا ولا يقال يحتمل أن يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل أولانه بيان من وجه دون وجه لانه ازالة الخفاء ولا خفاء ثمة ظاهرا (وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا) لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به فلو جاز تأخير البيان لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود قلنا انما يكون كذلك أن لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل يلزمنا أن نعتقد فيه أن ما أراد الله به فهو حق فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو أعظم من الابتلاء بالفعل ألا يرى أن الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقية فيما هو المراد به صحيح مع اليأس عن البيان فلأن يصح الابتلاء

قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال البريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فأزيل بقوله كلهم أجمعون هذا الاحتمال وأكد العموم (أو بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك) فالمجمل كقوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلاثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عليه السلام بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حيض لا ثلاثة أطهار (وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا) لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تأخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا بأس فيه لان تأخير البيان عن وقت الحاجة

(قوله البريد) في منتهى الارب بريد كامير پيغامبرونامه بران برستور (قوله يقطع الخ) فانه ليس في البريد الطيران بالجناح (قوله والثاني) أي ما يقطع احتمال الخصوص (قوله جمع الخ) قال البيضاوي الملائكة جمع ملأك وهو مقلوب مألك من الألوكة وهي الرسالة (قوله ولكن يحتمل الخصوص) بان يكون المراد بعض الملائكة وانما عبر بالجمع للتوراث بتعبير الاعظم في الجنس بالكل وتعبير الاكثر بالكل (قال كبيان المجمل) وكبيان الخفي والمشكل (قوله فلحقه البيان) أي بيان أركان الصلاة ومقادير الزكاة وغيرها (قوله فانه يدل على أن الخ) فان عدة الامة نصف عدة الحرة كما أن طلاق الامة نصف طلاق الحرة فعدة الحرة ثلاث حيض ونصفها حيضة ونصف ولما كان الحيض مما لا يتجزأ صار عدة الامة حيضتين (قال وانهما) أي بيان التقرير والتفسير (قال موصولا) أي يصح اتصالهما بما هما بيانان له (قال ومفصولا) أي عما هما بيانان له (قال وعند بعض المتكلمين) من الحنابلة وبعض الشافعية كأبي اسحق المروزي وأبي بكر الصيرفي (قوله وذا) أي ايجاب العمل على المخاطب (قوله تأخير البيان) أي بيان المجمل والمشترك (قوله يفيد الخ) أي يفيد الخطاب بالمجمل والمشترك قبل البيان الابتلاء أي التكليف باعتقاد الحقية أي حقية ما هو المراد منه (قوله في الحال) متعلق بالاعتقاد (قوله ولا بأس فيه) كما أن المتشابه

باعتقاد الحقية فى المجمل مع انتظار البيان أولى (وأما بيان التغيير فالتعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا فقط) أى هـذا البيان يصح موصولا ولا يصح مفصولا بالاجماع وأما ماروى عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم أظهره فانه يدين فيما بينه و بين الله تعالى لانه اذا قال بع دارى ممن شئت ثم قال بعد مدة الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شىء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء بعده وانما سمينا التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من أثر كل واحد منهما أعنى البيان والتغيير وذلك لان مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه تبين أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وأنه ليس بايجاب العتق بل هو يمين وأن محله ذمة الحالف ولا يصل الى العبد الا بعد خروجه من أن يكون يمينا لوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان البيان اظهار حكم الحادثة عند ابتداء وجوده فأما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب وانما ينقلب موجبا عند الشرط والكلام يحتمله شرعا اذ التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وبيع الهازل وطلاق الصبى واعتاقه سمى هذا بيانا فسمى بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وكذلك الاستثناء فان مقتضى قوله لفلان على ألف درهم وجوب العدد المسمى فى ذمته و يتغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على

لا يصح وأما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخى وهو يدل على أن مطلق البيان يجوز أن يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سيأتى فبقى بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا ومفصولا (أو بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) فان الشرط المؤخر فى الذكر مثل قوله أنت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق فى الحال و باتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك فى رأينا وهكذا الاستثناء فى مثل قوله له على ألف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه ألفا بتمامه (وانما يصح ذلك موصولا فقط) لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب أن يكون موصولا به ولانه عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا أيضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس أنه يصح مفصولا أيضا لما روى أنه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى أنه قال أبو جعفر المنصور الدوانيقى

الذى صرتم أو سامن بيانه فائدة ازاله اعتقاد حقية ماهو المراد منه وابتلاء العباد فى هذا الاعتقاد (قوله لا يضح) فانه يلزم به تكليف غير المعلوم وهو محال فانه تكليف الغير المقدور وفيه بحث فانه نزل قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان بعض الصحابة اذا أراد الصوم أخذ عقالين أسود وأبيض وكان يأكل و يشرب حتى يتبينا فأنزل الله تعالى من الفجر كذا رواه سهل بن سعد فقد جاء التأخير البيان عن وقت الحاجة وأجاب عنه صاحب التلويح بأن هذا الصنع كان من بعض الصحابة فى غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض فما تأخر البيان عن وقت الحاجة (قوله فاذا قرأناه) أى عليك يا محمد بقراءة جبريل فاتبع قرآنه أستمع قراءته (قوله بيانه) أى اظهار معانى القرآن وأحكامه وهذا هو بيان التفسير والشارح رحمه الله حمل البيان على مطلق البيان حيث قال وهو يدل على أن الخ (قال أو بيان تغيير) أى بيان تغيير اللفظ من المعنى الظاهر الى غيره (قال والاستثناء) والصفة والغاية (قوله من التنجيز) المفهوم عند عدم الشرط (قوله الى التعليق) المفهوم عند وجود الشرط (قوله ليس كذلك) أى بيانا مغيرا (قال ذلك) أى بيان التغيير موصولا أى بحيث لا يعد منفصلا عرفا فلو وقع الانفصال بتنفس أو سعال أو عطسة فهو كالموصول (قوله ولانه عليه السلام الخ) ولان بيان التغيير قرينة على انصراف اللفظ من المعنى الظاهر والقرينة تقارن ذا القرينة فى الاستعمال ضرورة ولانه لو صح بيان التغيير مفصولا لارتفع الامان على الوعد والوعيد (قوله قال من حلف الخ) روى الترمذى عن أبى هريرة عن النبى عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل والمراد باليمين ما فيه يمين (قوله لجعله) أى الاستثناء (قوله أيضا) أى كما أنه جعل الكفارة مخلصا (قوله ويبطل اليمين) ولا تجب الكفارة (قوله انه الخ) أى أن بيان التغيير يصح مفصولا أيضا أى كما يصح موصولا وان طال الزمان (قوله ثم قال بعد سنة الخ) وفى التلويح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وهذا السكوت العارض يحمل على تنفس أو سعال جمعا بين الادلة فعلم منه أنه ما كان فصل السنة قال فى المنهية وانما الصحيح أن تأخير قوله ان شاء الله كان آتيا التنفس أو سعال على ما فى التلويح انتهت (قوله وهذا النقل الخ) أى النقل عن ابن عباس غير صحيح عندنا ولو صح

فلعل مراده انه اذا نوى رجل الاستثناء عند التلفظ ثم أظهر نيته بعد التلفظ فيقبل قوله فيما بينه وبين الله تعالى ومذهبه أن ما يقبل فيه قول العبد ديانة يقبل فيه قوله ظاهرا كذا نقل عن الغزالي وقال علي القاري ثم اعلم أن ابن عباس كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه أنه قدر زمان الطول بسنة فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة أشهر وبشهر (قوله الدوانيق) في منتخب اللغات دوانيق لقب أبي

طريق أنه منع بعض الكلام وصار عبارة عما وراء المستثنى فكأنه قال علي تسعمائة فكان بيانا لانه تبين أن المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم الكل وارادة البعض سائغ فسمي بيان التغيير لاشتماله على الوصفين ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا فدل أنهما مغيران غير أن الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة أصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين وهو الايجاب أصلا ويبقى الثاني وهو الاحتمال فعلم أنهما من واد واحد اذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد وكانا من باب التغيير عن الموجب وهو الوقوع في الحال ووجوب بعض الالف دون التبديل وهو النسخ اذ النسخ رفع بعد الوجود لا المنع قبل الثبوت وهما المنع من الانعقاد لا الرفع بعد الوجود (واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع الخصوص متراخيا) بل يكون نسخا أما اذا اقترن الخصوص بالعموم فيكون بيانا (وعند الشافعي يجوز ذلك) أي يجوز متراخيا كما يجوز متصلا وقال أصحابنا فيمن قال أوصيت بهذا الخاتم لفلان وفصه لآخر بكلام متصل ان الثاني يكون خصوصا للاول وتكون الحلقة للاول والفص للثاني ويصير التخصيص بيانا كالاستثناء ولو فصل لم يكن خصوصا فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يصر بيانا مع الفصل كالاستثناء فعلم أنهم لم يروا التخصيص بيانا الا مقارنا (وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا) كالالف فانه اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع بلا احتمال لغيره ولو احتمل الخصوص متراخيا لما أوجب الحكم قطعا كالعام المخصوص وهذا لان بالخصوص يظهر أن المخصوص لم يكن مرادا بالعام ابتداء فيلزم أن يعتقد أنه موجب قطعا في جميع أفراده وغير موجب في الجميع فيكون تناقضا (وبعد الخصوص لا يبقى القطع) لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعيا لما مر (فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل) كالشرط والاستثناء (وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا) وهذا لان العام عنده

الدوانيق الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال أبو حنيفة رحمه الله لو صح ذلك بارك الله في بيعتك أي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانيق وسكت (واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك) هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء وأما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز أن يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على أن تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال (وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا) أي كان التخصيص بيان تغيير (من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير) للظنية التي كانت له قبل التخصيص (فيصح موصولا ومفصولا) ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا لانه أسئلة الاول ان الله تعالى أمر أولا بني اسرائيل ببقرة عامة

وضع له الى الخصوص وهو غير موضوع له فصار البيان بهذا الوجه بيان التغيير فتأمل (قال العموم مثل الخصوص) أي قبل التخصيص (قوله بيان تغيير) أي العام (قال فيتقيد) أي خصوص العام (قوله للظنية الخ) ايماء الى انه ليس المراد بالتقرير بيان التقرير المصطلح وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص بل المراد من التقرير تقرير موجب العام وهو الظنية (قوله له) أي للعام (قوله فيصح) أي خصوص العام

جعفر خليفة ثاني از خلفاى آل عباس براى آنكه يك دانق در خراج أفزوده بود (قوله جدي) أي ابن عباس (قوله الناس) أي الذين بايعوك (قال لا يقع متراخيا) أي لا يجوز متراخيا بل يقع ويجوز التخصيص مقارنا بالعام (قال ذلك) أي تخصيص العام متراخيا (قوله يكون ابتداء) أي من غير أن يخصص العام قبل هذا بشئ موصول (قوله وهو) أي اختلاف الفريقين (قوله بيان تغيير) لان العام كان قطعيا عندنا وبعد الخصوص صار ظنيا فالتخصيص غيره عن القطعية الى الظنية (قوله بيان تقرير) لان العام قبل التخصيص كان ظنيا عنده وبعد الخصوص أيضا ظني فبيان الخصوص صار مقررا للظنية لا مغيرا له عن القطعية الى الظنية ولقائل أن يقول ان بيان الخصوص وان قرر ظنية العام لكن غيره عن الشمول لجميع الافراد الذي

(قوله حين طلبوا أن يعلموا الخ) قد قتل لهم قتيل لايدرى قاتله وسألوا موسى عليه السلام أن يدعو الله أن يبينه لهم فقال موسى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فيضرب القتيل ببعض البقرة فيصير حيا و يخبر بقاتله (قوله انها) أى البقرة (قوله بينها الله تعالى الخ) بانها لا مسنة ولا صغيرة بل بين بين صفراء شديدة الصفرة غير مذللة بالعمل مسلمة من العيوب لالون فيها غير لونها (قوله وهو) أى النكرة فى موضع الاثبات (قوله وضعت الخ) أى ليست البقرة بعامة بل وضعت لفرد واحد غير معين وما فى سير الدائر من أنها وضعت لفرد واحد معين فزلة عن القلم (قوله مطلقة) فلذا سألوا عن تعيين الاوصاف (قال فكان) أى فكان البيان نسخا لاطلاقه (قوله الثانى) أى السؤال الثانى (قوله اثنين) تأكيد (٦٨) للزوجين (قوله وأهلك) أى زوجته وأولاده (قوله من كل جنس)

ظاهره للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذى ثبت خصوصه فكان التخصيص بيانا لما كان يحتمله فكان تقريرا لانه يبقى بعد التخصيص موجبا محتملا كما كان قبل التخصيص موجبا محتملا وهو أمارة بيان التقرير ولا خلاف أن ما كان بيانا محضا صح متراخيا لان البيان المحض انما يكون فى محل فيه اجمال أو اشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيصح البيان متراخيا لتحصيل الابتلاء بالاعتقاد مرة و بالفعل مع الاعتقاد أخرى ومالم يكن بيانا محضا بل فيه تغيير كان كالاستثناء والتعليق بالشرط أو تبديل كقوله أنت طالق ان شاء الله لم يصح متراخيا فعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييرا لا يصح متراخيا وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا (وبيان بقرة بنى اسرائيل من قبيل تقييد المطلق فكان نسخا فصح متراخيا والاهل لم يتناول الابن لا أنه خص بقوله تعالى انه ليس من أهلك

حين طلبوا أن يعلموا قاتل أخيهم فقال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا أن يعلموا أنها بأى كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على مانطق به التنزيل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فأشار الى جوابه بقوله (وبيان بقرة بنى اسرائيل من قبيل تقييد المطلق) لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة فى موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف (فكان نسخا) فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثانى ان قوله تعالى خطابا لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك أى أدخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وأنثى وأدخل أهلك أيضا فيها فالاهل عام متناول لكل أولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من أهلك فقد خص العام متراخيا ههنا أيضا فأجاب بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان أهل النبى من كان تابعه فى الدين والتقوى لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر أهلا له (لا أنه خص بقوله تعالى انه ليس من أهلك) حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه أنه تعالى استثنى ابنه أولا بقوله وأهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل فى النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عليه السلام لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى وقال رب ان ابنى من أهلى وان وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله ابن الزبعرى أليس ان عيسى وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون فى النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون. فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فأجاب

ايماء الى ان التنوين فى قوله تعالى من كل عوض عن المضاف اليه (قوله فالاهل) عام لانه مضاف ومثله مثل المعرف باللام (قال لم يتناول الابن) ويستشكل حينئذ بقول نوح عليه السلام رب ان ابنى من أهلى و يجاب بان نوحا عليه السلام كان يظن أنه مؤمن لانه كان من المنافقين فلذا فهم أنه من الاهل فتأمل (قوله عليه) أى على هذا الجواب (قوله الا من سبق عليه القول) أى قول الحق منهم بالاهلاك وهو زوجته وولده كنعان (قوله ولكن نوحا الخ) دفع للتوهم الناشئ من الكلام السابق وهو انه لما استثنى من سبق عليه القول من الاهل والمراد به كنعان فلم سأل نوح نجاته وحاصل الدفع أن نوحا لغاية شفقته على كنعان لم يتفطن له ولم يلتفت الى أن المراد

بالمستثنى كنعان وان كان يعلم كفره وفيه أن هذا عجيب من الانبياء والاوجه أن يقال ان نوحا علم أن المراد بمن بقوله سبق عليه القول الكفار وابنه كان منافقا يبطن الكفر و يظهر الايمان بمشافهة نوح فظن نوح أنه من أهله فدعاه نوح الى السفينة فلما غرق تحير نوح وسأل ربه وقال رب الخ كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قوله وان وعدك الخ) وهو نجاة أهل نوح (قوله انه عمل الخ) أى ان سؤالك يانوح بنجاة الابن عمل غير صالح (قوله حصب الخ) الحصب الوقود أى مايرمى به اليها وتهيج به (قوله سواه) أى سوى الله (قوله فقال عبد الله بن الخ) أى لرسول الله صلى الله عليه وسلم كذا قال العسقلانى وكان كافرا يهوديا فى ذلك الزمان والزبعرى بكسر الزاى المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة وعن أبى عبيدة فتح الزاى كذا فى الصبح الصادق (قوله عنها) أى عن جهنم

وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لأنه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى) اعلم أن الشافعي احتج لاثبات أصله بقوله تعالى ان الله أمركم أن تذبحوا بقرة فقد تأخر بيان أوصافها الى أن سألوا وعندنا هذا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان نسخا والنسخ لا يكون الا متراخيا وهذا لان بقرة نكرة في موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف تحتمل التخصيص ولكنها مطلقة فتحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي المطلق عام فقد بنى السؤال على أصله وبقوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك أي أدخل في السفينة وسلك متعد كقوله تعالى ما سلككم في سقر من كل أمة زوجين ذكر وأنثى كالجمل والناقة والحصان والرمكة واثنين تأكيد وزيادة بيان وأهلك نساءك وأولادك فعموم اسم الاهل يتناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من أهلك وقلنا البيان كان متصلا به فانه قال الا من سبق عليه القول أي سبق القول من الله باهلاكه والمراد ما سبق من وعد اهلاك الكفار بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يتناول ابنه الكافر لان أهل الرسل من اتبعهم في دينهم وآمن بهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل أن يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل أن يكون المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المشترك صحيح لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قلت انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين أي أسلم واركب معنا تسلم وكان يظن فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وهو الطوفان فلما أنزلها الله تعالى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له أمره بقوله تعالى انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح أعرض عنه وسلمه للعذاب وقال رب اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى أن ينزل الوحي ألا ترى أن ابراهيم استغفر لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده أبوه أن يؤمن بالله قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه وبقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فان المراد بها الاصنام دون عيسى والملائكة وانما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فانها نزلت بعدما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فضج أهل مكة وقلنا ان أول الآية لم يتناول عيسى والملائكة لان ما لذوات غير العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا غير أن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعدما تبين لهم الحق ويتكلمون بلبس وكان رسول الله عليه السلام يسكت عن جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فكان بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا ونظيره محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت وكان المراد به الاحياء الحقيقي فقال اللعين أنا

بقوله (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى) لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عليه السلام ما أجهلك بلسان قومك أما علمت أن ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في

(قوله لذوات غير العقلاء الخ) فيه أن ما تعم ذوي العقول وغيرهم على رأي الاكثرين على ما مر فهذا الجواب ليس بصحيح على رأيهم وقيل في الجواب أن يقال ان الخطاب في آية انكم وما تعبدون الخ الى قريش مكة وكانوا عابدي الاصنام فمعنى الآية انكم يا كفار قريش وما تعبدون من دون الله وهي الاصنام حصب جهنم فعيسى وعزير والملائكة ليسوا بداخلين في هذه الآية وقوله تعالى ان الذين سبقت الخ كلام مبتدأ لبيان أن شأنهم رفيع وقياسهم على معبودكم لا يجوز (قوله لكن ابن الزبعرى الخ) جواب عما يتوهم من أن ابن الزبعرى من أهل اللسان فلم يفهم أن كلمة ما لذوات غير العقلاء ولم سأل ما سأل (قوله تعنتا) في المنتخب تعنت خطا وكناه كسى جستن (قوله ولذا قال له النبي الخ) كذا في شرح أصول ابن الحاجب وللمحدثين في هذا الحديث كلام حتى قالوا انه موضوع كذا قال بحر العلوم وفي التيسير انه شيء لا يعرف ولا أصل له وقال العسقلاني لا أصل له من طرق ثابتة ولا واهية كذا قال علي القاري

أحيي وأميت وأراد به احياء مجازا يدفع سبب الهلاك عن حي فأعرض ابراهيم عليه السلام عن جوابه وجاء بما يزيل اللبس عن العامة فقال ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر وبقوله تعالى انا مهلكو أهل هذه القرية فعموم هذا اللفظ تناول لوطا وأهله والمراد به غير لوط وأهله وخص متراخيا حيث سأل ابراهيم عليه السلام فقال ان فيها لوطا قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله وقلنا البيان كان مقرونا به أما في هذه الآية فلقوله ان أهلها كانوا ظالمين فأخبروا بالهلاك بسبب الظلم فكان لوط عليه السلام وأهله لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل وأما في غير هذه الآية فلقوله الا آل لوط انا لمنجوهم أجمعين الا امرأته فان قلت فما معنى سؤال ابراهيم الرسل بقوله ان فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص قلت فيه معنيان أحدهما أنه علم يقينا أن لوطا ليس من المهلكين ولكنه خصه في سؤاله لتزداد طمأنينة القلب وليكون فيه زيادة اكرام للوط عليه السلام بوعد النجاة خاصا وهو نظير قوله رب أرني كيف تحيي الموتى مع أنه كان متيقنا باحياء الموتى ولكنه سأله لينضم العيان الى ما علم يقينا فيزداد به طمأنينة القلب فليس الخبر كالمعاينة وثانيهما ان العذاب قد ينزل خاصا بالظالمين كما كان بأصحاب السبت وقد ينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين وابتلاء في حق المطيعين كما قال الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له ان عذاب أهل تلك القرية من أي النوعين وان يعلم أن لوطا ينجو من ذلك أم يبتلى به وبقوله تعالى ولذي القربى فانه عام خص منه بنو نوفل وبنو عبد شمس متراخيا بسؤال عثمان وجبير بن مطعم وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فانه يحتمل أن يراد به قرب القرابة وذا متنوع من يتصل بأبيه وبجده وبجد جده ويحتمل أن يراد به قرب النصرة فكان قول النبي عليه السلام انما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وانهم لم يفارقوني في الجاهلية والاسلام بيانا أن المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة وقد بينته مستقصى في المستصفى (والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة لاجماع أهل اللغة أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال (والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى) متعلق بالتكلم كأنه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلا (فيجعل تكلما بالباقي بعده) أي بعد الاستثناء فاذا قال له علي ألف درهم الا مائة فكأنه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط (وعند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة) يعني ان المستثنى قد حكم عليه أولا في الكلام السابق ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي ألف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي ألف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة (لاجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي) هذا دليل للشافعي رحمه الله على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي

والاثبات

(قوله مع حكمه) أي مع حكم المستثنى وهذا ايماء الى أن الباء في قوله بحكمه للمصاحبة (قوله كأنه لم يتكلم به الخ) فالمستثنى منه باق على معناه الوضعي وقد قيد باخراج المستثنى فحصل مفهوم تقييدي وهو تعبير عن الباقي بعد الاستثناء فألف درهم الا مائة تعبير عن تسعمائة لكنه تعبير عن شيء بلفظ أطول ولا ضير فيه فان المتكلم مخير في أن يتكلم عما في ضميره بعبارة أطول أو أقصر (قوله لم يتكلم بالجزاء الخ) كما اذا قلت أنت طالق ان دخلت الدار فكأنه لم يتكلم بقوله أنت طالق حتى وجد الشرط فاذا وجد الشرط فكأنه تكلم بقوله أنت طالق وجرى حكمه (قوله بطريق المعارضة الخ) فالمستثنى يدل على حكم معارض للحكم السابق (قوله يوجبها) أي المائة (قوله ينفيها) أي المائة (قوله فتساقطا) فلم يثبت الحكم في المستثنى (قوله فائدته) أي فائدة الخلاف (قوله لانه لا يصح بيانا) لكونه خلاف الجنس (قوله في نفي الخ) أي في نفي مقدار قيمة الثوب عن الالف (قوله ولا يخلو هذا عن خدشة) لعل الخدشة أنه اذا وجب رد الثوب على القيمة تصحيحا للاستثناء فلا ضرورة الى جعل الاستثناء معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى كذا قيل وقيل ان الخدشة ان عمل الاستثناء المعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع (قوله بطريق المعارضة) أي أن حكم الاستثناء معارض للحكم السابق

ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له) اعلم أنهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء والتعليق بالشرط فقال أصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده فكأنه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع الموجب والموجب فالحاصل أن قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع الا عندنا انما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كأن صدر الكلام انتهى عند الاستثناء وهذا كالايجاب الى غاية يفوت حكمه اذا انتهى الى الغاية لا بنص الغاية بل بعدم الدليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت لمعارضة نص الاستثناء نص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم كما قالوا جميعا في العام اذا خص منه شيء فان حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص الخاص لا بعدم العام فيه ولكن بمعارضة النص الخاص في ذلك القدر وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة له مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط مانع من الحكم مع وجود علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده لكون العلة موجودة عنده فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي ألف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة لسقوط المائة تكلما وحكما وعنده الا مائة فانها ليست علي لعدم سقوطها تكلما وبيانه في قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله الا الذين تابوا فالصدر يقتضي وجوب الحد ورد الشهادة والفسق ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه فيمتنع حكم الصدر فيه كأنه قيل الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون ولهذا كان التائب عن القذف مقبول الشهادة عندي وكان ينبغي أن لا يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عندي فاعتبرت التوبة اليه فلو تاب اليه واعتذر وعفا يسقط أيضا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء أي الا سواء بسواء فانه حلال بيع أحدهما بالآخر فهنا حكمان حرمة البيع بالصدر مطلقا وحله اذا جاءت المساواة بالمعيار فالم توجد المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل فكان بيع الحفنة بالحفنتين حراما بصدر الكلام لانه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في المكيل فحسب وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني أن دليل المعارض خاص وهو قوله سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة الى ما لا معارضة فيه من الصدر كما أن دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص الى ما ينفي من العام الا بطريق التعليل وهو نظير قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون فيسقط الكل أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح أي الزوج لا يرجع بشيء من المهر في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق على سبيل العموم فيمن يصح منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل بعفوهن كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض في حقها ولا يتعدى الى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة لعدم الدليل المعارض وقول الرجل لفلان علي ألف درهم الا ثوبا فانه يلزمه الالف الا قدر قيمة ثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل معارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في أن يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي

والاثبات يتعارضان معا (ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له) لان المعنى حينئذ لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى حينئذ لا اله الا الله فانه موجود

(قال التوحيد) أي الاقرار بوجوده تعالى ووحدته (قال النفي) أي نفي الهية غيره تعالى (قال والاثبات) أي اثبات الهيته تعالى (قال فلو كان) أي الاستثناء (قوله لا اثباتا لله الخ) لوجود السكوت عن اثبات الهيته تعالى فانه صار كانه لم يتكلم بالاثبات

(قوله فيه) أى فى القوم (قوله فلوجعلناهذا الكلام الخ) بانه حكم أوّلا انه عاش ألف سنة ثم نفى عنه خمسين عاما (قال فى الايجاب الخ) أى فى الانشاء يكون لافى الاخبار لان حكم الانشاء قابل للرفع دون حكم الاخبار والالزم الكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قال استخراج) أى طلب خروج المستثنى عن المستثنى منه (قال وتكلم بالباقى الخ) أى ليس لمنع الحكم على سبيل المعارضة (قوله طبقنا بينهما) والشافعية أن يقولوا ان الاجماع الذى نقلتموه ممنوع فلا حاجة حينئذ الى التطبيق بل الضرورة حينئذ الى اثبات هذا الاجماع (قال انه الخ) أى ان الاستثناء تكلم بالباقى بوضعه وصيغته فان المستثنى منه مستعمل فى معناه الوضعى وقيد باخراج المستثنى وحصل مركب تقييدى وهو موضوع بالوضع النوعى بازاء المفهوم المقيد الذى مصداقه هو الباقى بعد الاستثناء فدلالته على الباقى بعد الاستثناء دلالة على الموضوع له بالوضع النوعى ورد ابن الحاجب على مذهبنا بأن هذا المركب تركب من ثلاث كلمات المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى ولم يعهد فى العربية مركب من ثلاثة بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك وفيه أنه كيف نسى شاب قرناها فان هذا مركب من ثلاث كلمات هذا تنقيح ما فى التوضيح ويخدشه ما فى الكشاف من أن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت مستنكر جدا وخروج عن كلام العرب وأما اذا نثرت نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها فانها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية من غير اعراب على حسب العوامل كما سموا بتأبط شرا وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد منطلق ولا خفاء فى أن مثل عشرة الا ثلاثة ليس محكيا بل معربا على حسب العوامل فيكون مستنكرا فتأمل (قال باشارته) فانه لو كان الاثبات والنفى مدلولا مطابقيا للاستثناء لزم دلالة المفرد على الجملة ولزم القضية الآحادية وهو خلف فلا تصغ الى من جوز أن يكون الاثبات والنفى مدلولا وضعيا للاستثناء (قوله عبارة) بمعنى أن يكون سوق الكلام لاجله (قوله ولم يمكن عكسه) أى جعل ماذهبنا اليه اشارة وما ذهب اليه هو عبارة (قوله ينتهى عما بعده) فصار الاستثناء نفيا من الاثبات واثباتا من النفى

عين الثوب لانه لا يمكن استخراج عين الثوب من الالف بخلاف ما اذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه فانه يمكن العمل بالدليل المعارض فى عين المستثنى فيمتنع العمل بقدره واحتج لاثبات أصله باجماع أهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا دليل على أن للاستثناء حكما يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفى وكذا عكسه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه نفى الالوهية عن غير الله واثبات الالوهية لله أى الا الله فانه الاله كقولك لا عالم الا زيد أى فانه عالم فلو كان الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا كما قلتم لكان هذا نفيا للالوهية عن غيره لا اثباتا للالوهية له تعالى ولأن الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده حسا واذا بقى التكلم بقى بحكمه نظرا الى الدليل وهو الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض وهو الاستثناء فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ كما بيع بخيار الشرط فأما عدم التكلم مع وجوده فمجاز ومن قال هو تكلم بالباقى بعد الثنيا فقد أتى به (ولنا قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار) لان ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام وهذا لان صدر الكلام بقى موجبا عنده فى قدر المستثنى بعد الاستثناء والاخبار اظهار أمر قد كان فلو انعقد فى حق الحكم لكان اخبارا عن لبثه ألف سنة اذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء يتبين انه ليس بثابت فأما الايجاب فاثبات شئ فى الحال فجاز أن يعارضه شئ يمنع من ثبوته (ولان أهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته) جمعا بين قول أهل اللغة وهذا لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه ألا ترى أن الصدر ينتهى به والاستثناء متى دخل على نفى ينتهى بالاثبات فقولك لا عالم نفى لصفة العلم أصلا فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة به

(ولنا قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما) أى لبث نوح فى القوم ألف سنة الا خمسين عاما الذى كان قبل الدعوة أو خمسين عاما الذى عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا فى الخبر والقصة (وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار) فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعى رحمه الله (ولان أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الاستثناء) كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى فلما تعارض هذان القولان من أهل اللغة طبقنا بينهما (فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه واثبات ونفى باشارته) فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يمكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه فى هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهى عند بعده كما ان الغاية ينتهى بها المغيا فجعلناه فى هذا اشارة لانه غير مقصود

وانما ينتهى نفى العلم بالعلم كالليل ينتهى بالنهار واذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت فكان اثباتا معنى وان اعتبر مع الصدر كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام لنفى الالوهية عن غير الله على وجه ينتهى به وانما ينتهى به اذا لم يدخل تحت النفى فتبقى الالوهية مثبتة له ضرورة واختير فى التوحيد هذه العبارة ليكون الاثبات اشارة والنفى قصدا لان الاصل فى التوحيد التصديق بالقلب وأما الاقرار فشرط أو ركن زائد على ما عرف فاختير فى تحقيق الركن الزائد البيان اشارة ليكون وفاء بحق الركن الزائد ولا يقال ان النفى غير مقصود أيضا لما مر أن الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله فاحتيج الى النفى قصدا دفعا لقولهم فأما الالوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف فاختير فى بيانه الاشارة اليه ولان ما يعمل بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو هنا لانه لا يصح استثناء الكل حتى لو قال عبيدى أحرار الا عبيدى لم يصح الاستثناء بخلاف استثناء الاكثر فانه يصح عند الاكثر ولان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه فلم يصلح معارضا فاعتبر مع الصدر كلاما واحدا واذا اعتبرناهما كلاما واحدا يثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه الجملة كما يجوز أن يمتنع الحكم مع قيام التكلم يجوز أن يوجد التكلم ولا يكون معتبرا فى حق الحكم أصلا كطلاق الصبى والمجنون ولكن البيان فى الترجيح وذا معناه لان الاستثناء متى جعل معارضا للصدر فى الحكم بقى التكلم بحكمه فى صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بواسطة الاستثناء وذا لا يصلح حكما للصدر فالالف متى بقيت ألفا لم يصلح اسما لما دونها لانها اسم لعدد معين لا يحتمل أن يطلق على الزائد منه أو على الناقص منه بخلاف ما اذا خص من العام بعضه فان الاسم يقع على الباقى بلا خلل لانه غير متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص الى الثلاث فى اسم الجمع والى الواحد فى اسم الجنس (وهو) أى الاستثناء (نوعان متصل وهو الاصل) وهو ما كان من جنس الاول (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) لان الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة (فجعل مبتدأ) وهذا لانه اذا كان من جنس الاول أمكن أن يجعل استخراجا لبعض ما تكلم به فيصير بيانا ان الثابت ما بقى بعده واذا لم يكن من جنس الاول لم يكن استخراجا لانه لم يكن داخلا تحته فكان كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الاول فلا يتغير به أصل الثبوت بالاول (قال الله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين أى لكن رب العالمين) فانه ليس بعدو لى وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما أى لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو ما خلا عن الفائدة والسلام مشتمل عليها وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام لان التائب من قام به التوبة والفاسق من لم تقم به التوبة فكان معناه لكن الذين تابوا فالله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر وليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا محالة فالعبد المؤمن التقى لا شهادة له وكذا قوله الا أن يعفون استثناء منقطع بمعنى لكن لان حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض

وأما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفى غير الله وأما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد أطنب فى تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتأمل فيه (وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا فى عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكنه فى الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله (فجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين) حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لقومه فانهم أى ان هذه الاصنام التى تعبدونها عدو لى الا رب العالمين (أى لكن رب العالمين)

(قوله وأما كلمة الخ) جواب عن دليل الشافعى (قوله فقد كان المقصود نفى الخ) وانما سميت هذه الكلمة كلمة التوحيد لان وجود الله تعالى مسلم عند العقلاء فنفى غيره تعالى توحيد بضم الحكم المسلم وهذا بحسب اللغة وأما عند الشارع فجعل هذه الكلمة علما للتوحيد (قوله المذهبين) أى مذهب الشافعى رحمه الله ومذهبنا (قال وهو) أى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء حقيقة أو مجازا (قال وهو الاصل) أى الحقيقة فى الاستثناء لان حرف الاستثناء موضوع لاخراج ما بعده عما قبله وهذا يتحقق فى الاستثناء المتصل (قوله واطلاق الاستثناء الخ) أى اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع مجاز هذا اذا فسر الاستثناء بالمنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا وأخواتها وأما اذا فسر بان يكون دلالة على مخالفة بالا غير الصفة ونحوها فالمتصل والمنقطع كلاهما قسمان من الاستثناء على السوية (قال فجعل) أى المنفصل مبتدأ أى لا تعلق له بالسابق

ثم السقوط بكون السبب المسقط يتحقق من بعد وهو العفو والعفو انما يسقط بعد تحقق الوجوب وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب أصلا وأما قوله الاسواء بسواء فاستثناء حال من الاحوال واستثناء الحال من العين محال فيكون الصدر عاما في الاحوال وهذا لان البيع تارة يكون بطريق المجازفة ومرة يكون بطريق المفاضلة وطورا يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فلم يتناول الصدر القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزا لان النص لم يتناوله وقوله لفلان علي ألف درهم الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس المستثنى منه فلم يمكن اخراجه فجعل نفيا مبتدأ كما لو قال لكن لا ثوب له علي وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب منفيا بنصه والالف ثابتا بنصه وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء انما تظهر في هذه المسألة لان الاستثناء دليل معارض عنده فيعمل به ما أمكن وقد أمكن بما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج ما تكلم به ولم يصح استخراجه هنا فيكون بيانا أنه ليس عليه شئ من الثياب بل عليه ألف درهم فقط وهذا هو القياس اذا استثنى مكيلا أو موزونا انه لا يصح الاستثناء لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شئ وهو قول محمد ولكنه استحسنه أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان اختلفت الصور لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو حقيقة الاستثناء أي بقاء الصدر في القدر المستثنى صورة بلا معنى كما في قوله لفلان علي ألف درهم الا مائة فان الالف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب لانه ليس من جنس الدراهم معنى أيضا لان الثوب لا يجب في الذمة مطلقا بكل سبب فلم يصح استخراجه فكان استثناء منقطعا (والاستثناء متى تعقب كلمات) أي جملا (معطوفة بعضها على بعض ينصرف الى الجميع) أي الى جميع ما تقدم ذكره (عند الشافعي) بناء على أصله أنه معارض مانع للحكم (كالشرط) ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه الحج الى بيت الله ان دخلت هذه الدار أو قال في آخره ان شاء الله فكذا الاستثناء (وعندنا ينصرف الى ما يليه) لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لما مر وانما ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة ولا ضرورة في غيرها (بخلاف الشرط لانه مبدل) ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين به أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالتعليق

فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس داخلا في الاصنام فيكون كلاما مبتدأ أو يحتمل أن يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى ثان كل ما عبدتموه عدو لي الا رب العالمين فيكون متصلا هكذا قيل (والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض) بأن يقول لزيد علي ألف ولعمرو علي ألف ولبكر علي ألف الا مائة (ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعي رحمه الله) فيكون استثناء المائة من كل ألف من الالوف عند الشافعي رحمه الله كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي أن يكون حكمهما متحدا (وعندنا ينصرف) الاستثناء (الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل) لان الاستثناء يخرج الكلام من أن يكون عاملا في الجميع

(قوله فيكون كلاما مبتدأ) أي للاستدراك ودفع التوهم الناشئ من الكلام السابق (قوله هكذا قيل) القائل مقاتل كذا في شرح الحسامي (قال كلمات) أي جملا معطوفة أي بالواو (قال كالشرط) فانه اذا عقب الشرط كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف الى الجميع بالاتفاق (قال عند الشافعي) متعلق بقوله ينصرف لا بقوله كالشرط فان الشرط المؤخر ينصرف الى الجميع بالاتفاق (قوله وهذا) أي انصراف الاستثناء الى الجميع (قال الى ما يليه) فان قلت ان الواو للعطف والتشريك فيكون جميع الجمل مشتركة في الاستثناء قلت ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فالعطف لا يوجب اشتراك الجمل في الحكم

بالشرط فى جميع ماسبق ذكره وعلى هذا الاصل الذى بيناه وهو أن بيان التغيير يصح موصولا ولا يصح مفصولا مسائل منها اذا قال لفلان على ألف درهم وديعة أنه يصدق موصولا لا مفصولا لان قوله وديعة بيان تغيير فأما مقتضى قوله على ألف درهم اخبار بوجوب الالف فى ذمته الا أنه يحتمل أن يكون عليه حفظها الى أن يؤديها الى صاحبها لكنه تغيير للحقيقة فصح موصولا ومنها اذا قال أسلمت الى عشرة دراهم فى كذا أو أسلفتنى أو أقرضتنى أو أعطيتنى الا أنى لم أقبضها ففى هذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان هذا بيان تغيير لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضى تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا أنه يحتمل أن يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم أقبضه تغييرا الكلام عن الحقيقة الى المجاز فصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الى ألف درهم أو نقدتنى الا أنى لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد لان الدفع والنقد والاعطاء فى المعنى سواء فيجوز أن يستعار العقد وقال أبو يوسف لا يصدق موصولا أو مفصولا لان الدفع والنقد اسمان للفعل وهو التسليم ولا يتناولان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا أنى لم أقبض رجوعا والرجوع لا يصح موصولا أو مفصولا فأما الاعطاء فيسمى به العقد مجازا ألا ترى أنه لو قال أعطيتك هذا المال كان هبة لان الاعطاء والايتاء واحد والايتاء عبارة عن التمليك بغير عوض فكذا الاعطاء واذا أقر بالدراهم قرضا أو عن بيع وقال الا أنها زيوف يصدق موصولا عندهما لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا أن الجياد غالبة وبها تقع المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال أبو حنيفة لا يصدق وان وصل لان عقد المعاوضة يقتضى وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا أو مفصولا وصار كدعوى الاصل فى الدين ودعوى الخيار فى البيع واذا قال لفلان على ألف درهم من ثمن جارية باعنيها الا أنى لم أقبضها لم يصدق عند أبى حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له فى قوله لم أقبضها وصدقه فى الجهة أو كذبه فى الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه فى الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فى الجهة ثبت البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر انه لم يقبض وعلى المدعى البينة اذ ليس فى اقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد اقرار بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر والقول قول المنكر وان كذبه فى الجهة صدق المقر ان وصل لانه اذا كذبه فى الجهة لم تثبت الجهة التى ادعاها وقد صح تصديقه له فى وجوب المال عليه وقوله من ثمن جارية لم أقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا والمال لازم على المقر وله ان هذا رجوع عما أقر به وليس ببيان وهذا لانه أقر بوجوب المال عليه نظرا الى قوله على وانكاره القبض فى غير المعين ينافى الوجوب عليه لان كل جارية يحضرها البائع يقدر المشترى أن يقول المبيعة غيرها وهذا معنى قولهم الجارية التى هى غير معينة فى حكم المستهلكة والرجوع لا يصح موصولا أو مفصولا وقال أبو يوسف رحمه الله فيمن أودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه يضمن الصبى وهو من باب الاستثناء لان تسليطه على المال باثبات يده عليه نوعان استحفاظ وغير استحفاظ فاذا نص على الايداع كان غير الايداع مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه غير متناول لحق الغير فلا يبطل الاستثناء بعدم الولاية بل لا يثبت الاستحفاظ ثم لا يتعدى الاستحفاظ لانه لا ولاية على الصبى ليلزم عليه الحفظ فصار كانه لم يوجد تمكينه من المالك أصلا فاذا استهلكه ضمن كما لو كان المال فى يد صاحبه

فينبغى أن لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح أن يكون متعلقا بجميع ماسبق لوجود شركة العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء

(قوله أن لا يصح) أى الاستثناء لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء (قوله يتعلق بما قبله) فيصح حينئذ (قوله وهى) أى الضرورة تندفع بصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لقربها واتصالها (قوله وانما يتبدل به) أى بالشرط الحكم الخ فالشرط صار مبدلا أى مغيرا ثم اعلم أن هذا البيان يدل على أن المبدل فى المتن على صيغة اسم الفاعل ويحتمل أن يقرأ على صيغة اسم المفعول فتوجيهه أن الشرط المؤخر مبدل من موضعه فان للشرط صدارة الكلام فموضعه مقدم الكلام فأول الجمل المعطوفة صار مربوطا بالشرط والبواقى معطوفة عليه فارتبطت كلها بالشرط (قوله ولكن الخ) اعتراض (قوله عد) أى المصنف

فاستهلكه الصبي وقالا هذا ليس من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لاعام حتى يصار فيه الى التنويع وقوله احفظ كلام وليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة ما قاله الشافعي رحمه الله في الاستثناء وانما يكون معارضا اذا صح منه هذا القول شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا فبقي التسليط مطلقا والاستهلاك بغير تسليط من له الحق مطلقا لا يجب الضمان على البالغ فكيف على الصبي وقال أصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بألف درهم الا نصفه ان البيع يقع على نصف العبد بجميع الالف ولو قال على أن لي نصفه يكون بائعا نصف العبد بنصف الالف لانه اذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى وانما أدخله في البيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بائعا ذلك بجميع الالف وأما قوله على أن لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام فصار بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بألف وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيدا ألا ترى أن بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا مع أن كل واحد من البدلين مملوكه وهنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا ثم خارجا بقسطه من الثمن كمن اشترى عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك المشتري أنه يصير بائعا عبد نفسه منه بحصته من الثمن اذا قسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري وقال أبو يوسف رحمه الله فيمن وكل رجلا بالخصومة على أن لا يقر عليه أو غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط لان الاقرار على قوله يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولهذا لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه في الفصل الثاني ولا ابطاله بالمعارضة في الفصل الاول لان الوكالة لما كانت باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه وقال محمد رحمه الله يجوز استثناؤه والخصم أن لا يقبل هذا التوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها العام وانقلب المجاز وهو الجواب بدلالة الديانة حقيقة اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار كان بيانا مغيرا فصح موصولا لا مفصولا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح ولم يكن استثناء حقيقة وعلى هذا يصح مفصولا لانه بيان تقرير على هذا الوجه اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فكان هذا نفيا للمجاز مقررا لحقيقة اللغة واختلف في استثناء الانكار قال بعضهم لا يصح عند محمد كما هو قول أبي يوسف والاصح انه على الاختلاف على النكتة الاولى لمحمد فعند محمد يصح لانه صار مجازا عن الجواب وجوابه الانكار أو الاقرار فصح استثناء الانكار كما صح استثناء الاقرار وعند أبي يوسف لا يصح لما مر (وأما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) فعلى أربعة أوجه لانه (اما أن يكون في حكم المنطوق

فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود (أو بيان ضرورة) عطف على قوله بيان تغيير أي البيان الحاصل بطريق الضرورة (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) اى السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت (وهو اما أن يكون في حكم المنطوق) أي البيان اما أن يكون في حكم المنطوق أو الكلام المقدر المسكوت عنه يكون

(قوله وههنا عد الخ) فبين قولي المصنف تناقض (قوله ولا مضايقة فيه الخ) جواب الاعتراض يعني أن المبدل ههنا على معناه اللغوي أي المغير وليس المراد منه بيان التبديل الاصطلاحي حتى يلزم التناقض ويمكن أن يقال ان هذا العد من المصنف تنبيه على اختلاف المذهبين فان فخر الاسلام قال ان الشرط بيان تغيير يمنع انعقاده الجزاء في الحال لا في المآل وشمس الائمة قال ان الشرط بيان تبديل لان مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل وأن يكون هذا القول علة تامة للعتق بنفسه والشرط يبدل ذلك ويبين أن هذا القول ليس بعلة تامة للعتق فتأمل (قوله على قوله بيان الخ) الاولى أن يقول على قوله بيان تقرير لان عطف الشيء على المعطوف عليه أولى من عطفه على المعطوف قال أعظم العلماء أكثر النحاة على أن المعطوف الثاني معطوف على ما عطف عليه المعطوف الاول (قوله أي البيان الحاصل الخ) ايماء الى أن اضافة البيان الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه أي بيان يحصل بسبب الضرورة وأما الاضافة في بيان التغيير والتقرير والتبديل والتفسير فمن قبيل اضافة العام الى الخاص (قال له) أي للبيان (قوله أي السكوت) تفسير لما في قول المتن بما لم يوضع له (قوله هو الكلام) وهكذا في مسير الدائر وفيه أن التخصيص بالكلام ليس بجيد والاولى أن يقول هو الكلام والدوال الاربع (قال أن يكون في حكم المنطوق) أي في الظهور فان في المنطوق يدل على حكم المسكوت (قوله أو الكلام الخ) في الترديد ايماء الى أن ضمير هو يرجع الى البيان أو الى الكلام المقدر المسكوت عنه

(قال و ورثه أبواه) أى فحسب لانه لو كان مع الابوين أحد الزوجين فللأم ثلث مابقى بعد فرض أحد الزوجين ولها سدس المال عند وجود الولد أو ولد الابن وان سفل أو الاثنين من الاخوة والاخوات فصاعدا كذا فى السراجية والدر المختار فما فى مسير الدائر لو كان له وارث آخر كأحد الزوجين فللام الثلث بعد اخراج نصيبه انتهى ليس على ما ينبغى تأمل (قوله فان صدر الكلام الخ) وهو قوله تعالى

كقوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث) فصدر الكلام أوجب الشركة لان الارث أضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا أن للاب مابقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنطوق كمن دفع ألف درهم الى رجل مضاربة على أن مارزق الله من الربح فالنصف لك وسكت أو فالنصف لى وسكت فانه يصح لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما فى الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكأنه قال ولك مابقى وكذا فى المزارعة اذا بين نصيب رب البذر ولم يبين نصيب الآخر جاز لما ذكرنا وكذا اذا قال أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة فان ذلك بيان أن للآخر ستمائة وكذا لو قال أوصيت بثلث مالى لزيد ولكن لزيد من ذلك ألف درهم فانه بيان أن مابقى من الثلث لبكر (أو يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير) فانه يكون بيانا منه لحقيته بدلالة حاله اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك ولو بينه لظهر مثاله اذا فعل عند النبى عليه السلام فعل وسكت كان سكوته دليلا على مشروعية ذلك الفعل لانه لايحل له السكوت اذا شاهد المحظور لانه بعث داعيا للخلق الى الحق فلما سكت كان سكوته دليلا على شرعيته وكذا سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن تقويم منافع الخدمة فى ولد المغرور دل أنها ليست بمضمونة وكذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة واكسابها دليل على انها غير مضمونة وعلى هذا البكر اذا بلغها نكاح الولى فسكتت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحيى عن اظهار الرغبة فى الرجال ونكول المدعى عليه عن اليمين جعل بمنزلة الاقرار منه عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله لدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين المستحقة عليه بقوله عليه السلام واليمين على من أنكر بعد تمكنه من ايفائه والظاهر من حاله أن يكون محقا فى الامتناع وذا انما يكون بالاقرار وعلى هذا قلنا اذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد فى بطون مختلفة فقال الاكبر منى فانه يكون ذلك بيانا منه ان الآخرين ليسا بولدين له لحاله فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه وهذا لان دعوة نسب ولد هو منه واجب ونفى نسب ولد ليس منه واجب أيضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفى منه

فى حكم المنطوق (كقوله تعالى و ورثه أبواه فلامه الثلث) فان صدر الكلام أوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكأنه قال فلامه الثلث ولابيه الباقى (أو ثبت بدلالة حال المتكلم) أى حال الساكت المتكلم بلسان الحال لابلسان المقال (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير) يعنى أن الرسول اذا رأى أمرا يباشرونه و يعاملونه كالمضاربات والشركات أو رأى شيأ يباع فى السوق ولم ينكر عليه علم أنه مباح فسكوته أقيم مقام الامر بالاباحة وفى حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روى أن أمة أبقت وتزوجت رجلا فولدت أولادا ثم جاء مولاها و رفع هذه

وورثه أبواه (قوله فكأنه قال فلأمه الخ) فالكلام المنطوق قرينة قوية على تعيين المحذوف (قال بدلالة حال المتكلم) أى حال المتكلم يدل على أن السكوت بسبب رضاه ولما كان يرد عليه أن الساكت ساكت فلم عبر عنه بالمتكلم أجاب عنه الشارح بقوله أى حال الخ يعنى أن المراد أن الساكت متكلم بلسان الحال لابلسان المقال فكأنه متكلم بلسان المقال ولذا عبر عنه بالمتكلم (قال صاحب الشرع) أى النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم (قال عند أمر) أى قول أو فعل (قال عن التغيير) متعلق بالسكوت (قوله كالمضاربات والشركات) المضاربة عقد شركة فى الربح بمال من جانب وعمل من جانب والشركة عبارة عن عقد بين المتشاركين فى الاصل والربح كذا فى الدر المختار (قوله فسكوته أقيم الخ) أى بشرط أن لايوجد من الرسول قبل هذا السكوت قول دال على كونه حراما فان السكوت حينئذ لايدل على الاباحة كذا قيل وقيل ان السكوت حينئذ أيضا يدل على الاباحة فانه يكون ناسخا للقول السابق الدال على الحرمة اذ لو لم تكن الحرمة منسوخة فالسكوت حينئذ ترك الواجب وهو اعلام الحرام وهذا بعيد عن شأن النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وكون الفاعل الخ) معطوف على القدرة أى بشرط كون الفاعل مسلما فسكوت صاحب الشرع عند أكل الكافر خنزيرا لايدل على اباحته وكذا عند ترك الصلاة كذا أورده على القارى فى شرح مختصر المنار (قوله كما روى الخ) (قوله رجلا) من بنى عذرة

(قوله فقضى بها) أى بالامة (قوله وبأخذهم بالقيمة) وصاروا أحرارا (قوله فكان اجماعا الخ) لان المولى جاء يطالب الحق وهو جاهل بما يجب له وهذه حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمع فيها نص فكان الواجب على الصحابة البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة صار هذا دليل النفى لا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لكون الولد صغيرا فلم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت فى الروايات كلها أنهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على أن المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا كذا فى التحقيق (قوله ولد المغرور الخ) المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك اليمين أو على النكاح ظانا أنها حرة فتلد منه ثم تستحق و ولده هذا حر بالقيمة (قال أو ثبت ضرورة الخ) يعنى أنه لو لم يحصل هذا البيان لزم الغرور وهو حرام فدفعه ضرورى لازم فى الدين فلضرورة دفع الغرور قيل بهذا البيان (قوله وهو) أى الغرور (قوله فانه يصير الخ) أى فان هذا السكوت يصير اذنا للعبد فى التجارة فى عقد يباشره العبد بعد هذا السكوت لا فى عقد وقع السكوت فيه لأن السكوت الذى هو بيان يتحقق بعد هذا العقد فهذا العقد قبل السكوت وجد بلا دليل كذا قال

(أو ثبت ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) فانه يجعل اذنا له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص وكذا السكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى الدار المبيعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا للشفعة لنقض عليه تصرفه فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على اسقاط الشفعة وان كان السكوت فى أصله غير موضع للبيان (أو ثبت ضرورة كثرة الكلام كقوله له على مائة ودرهم بخلاف قوله له على مائة وثوب) اعلم أنه اذا قال لفلان على مائة ودرهم أو مائة ودينار أو مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة لانها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله

القضية الى عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب أن يفدى عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على أن منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف (أو ثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس وهو حرام (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) فانه يصير اذنا له فى التجارة عندنا لانه لو لم يكن مأذونا يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رحمه الله لا يكون مأذونا لان سكوته يحتمل أن يكون للرضا بتصرفه وأن يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة (أو ثبت ضرورة كثرة الكلام) أى كثرة استعماله أو طول عبارته يدل على ما هو المراد (كقوله له على مائة ودرهم) فان العطف جعل بيانا لان المائة أيضا دراهم فكأنه قال له على مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام أو لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به أن الكل دراهم وهذا فيما يثبت فى الذمة فى أكثر المعاملات كالمكيل والموزون (بخلاف قوله له على مائة وثوب) فان الثوب لا يثبت فى الذمة الا

أعظم العلماء رحمه الله (قوله يتضرر الناس به الخ) فان الناس يعاملونه بالبيع والشراء اعتمادا على سكوت المولى فاذا لحقه ديون فيقول المولى انه محجور ما أذنته للتجارة فتتأخر الديون الى وقت عتقه وفيه ضرر لاصحاب الديون وغررهم فلابد أن يجعل سكوته اذنا دفعا لهذا الغرور (قوله لان سكوته) أى سكوت المولى (قوله والمحتمل لا يكون حجة) ونحن نقول ان السكوت وان كان محتملا لكن العرف مرجح فان العادة جارية بأن من لا يرضى بتصرف عبده يصرح بالنهى اذا رآه يتصرف بل يؤدبه على ذلك (قوله أى كثرة استعماله الخ) نبه بهذا التفسير على أن لكلام المصنف معنيين الاول ان كثرة الكلام أى كثرة استعمال البيان يدل على ما هو المراد فلا حاجة الى ذكره فيثبت البيان ضرورة كثرة استعماله والثانى ان كثرة الكلام أى طول عبارة الكلام لو ذكر البيان كان باعثا على عدم ذكره والقرينة قائمة على ثبوت البيان المسكوت عنه فيثبت البيان (قوله فان العطف جعل بيانا الخ) فيه أن العطف ليس بيان الضرورة لان هذا البيان قسم من البيان بما لم يوضع للبيان والعطف كلام موضوع للبيان اللهم الا أن يقال انه انما سمى العطف بيانا نظرا الى أنه قرينة البيان المحذوف (قوله وانما حذف) أى مميز المائة (قوله يريدون به الخ) لانه عطف فى هذا القول أحد المبهمين على الآخر ثم وقع التفسير ينصرف التفسير اليهما لكون كل منهما محتاجا الى التفسير (قوله وهذا الخ) أى حذف المميز فيما يثبت فى الذمة فى أكثر المعاملات فينتقل الذهن الى المميز لوجود القرينة وهو العطف فيما كثر استعماله وهو معاملات المكيل والموزن

في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا ولنا أن قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة أما الاول فلان الناس اعتادوا حذف ماهو تفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير في المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون بذلك أن الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا تتحقق الضرورة فبقى على الاصل وأما الثاني فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الاعراب والخبر والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ولهذا لا يجوز الفصل بينهما الا بالظرف في الشعر ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه متى كان معرفا فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه متى كان المعطوف صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا وهذا لان الثوب مجهول في ذاته فكيف يعرف غيره أما الدرهم فعرف في ذاته فصلح للتعريف واتفقوا في قول الرجل لفلان على أحد وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذا في قوله أحد وعشرون شاة أوثوبا وأجمعوا في قوله على مائة وثلاثة دراهم أن المائة من الدراهم وكذا في قوله مائة وثلاثة أثواب وثلاثة أشياء لانه ذكر عددين مبهمين وأعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير وقال أبو يوسف في قوله لفلان على مائة وثوب أومائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف ما اذا قال على مائة وعبد والفرق أن ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي جبرا لا تتحقق الا في متحدى الجنس والعطف دليل الاتحاد فكان المفسر بيانا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد فلا يمكن أن يجعل المفسر بيانا للمبهم وقولهما في قسمة الرقيق محمول على أنه يحتمل ذلك برأى القاضي فأما بدون ذلك فلا (وأما بيان التبديل وهو النسخ) وفيه مباحث أحدها في تفسيره (فهو) في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم أي بدلت ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الاول وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم بدليل شرعى متأخر وقيل بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الاول من الوقت والاصح أنه بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى في تقدير أوهامنا استمراره بطريق التراخي ونعني بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة أزلية لله تعالى وقيد بالمطلق ليخرج المؤقت ولا يلزم التخصيص على قول من يجوزه متراخيا لانه بيان أنه غير مراد من الاصل لا أنه انتهى بعد الثبوت والحاصل أنه في حق صاحب الشرع (بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله تعالى الا انه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر

الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة أيضا أثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رحمه الله المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول أيضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه (أو بيان تبديل) عطف على قوله بيان ضرورة (وهو النسخ) في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية أو ننسها فعلم أنهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال (وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله الا انه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر) يعني أن الله تعالى أباح الخمر مثلا في أول الاسلام وكان في علمه

(قوله الا في السلم) أو فيما هو في معنى السلم وهو المبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا (قوله فلا يكون بيانا الخ) لان موجب حذف البيان كثرة الاستعمال فانها توجب التخفيف وهي لم توجد في غير المقدار كالثوب فلا يكون العطف قرينة فتصير المائة مجملة فيرجع الخ (قوله المرجع اليه الخ) لانه أبهم الاقرار بالمائة ولا يصلح العطف تفسيرا له لان المعطوف يغاير المعطوف عليه والمفسر يكون عين المفسر (قوله وقد ذكرنا فرقه) وهو كثرة الاستعمال في المكيل والموزون بخلاف غيرهما (قوله عطف على قوله الخ) والاولى أن يقول عطف على قوله بيان تقرير كما قدم (قوله مكان آية) والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر (قوله ما) شرطية (ننسخ من آية) أى نزل حكمها (أو ننسها) أى نمحها من قلبك (نأت بخير منها) (قوله انهما) أى التبديل والنسخ (قال الحكم المطلق) أى الغير المقيد بالتأبيد أو التوقيت فان حكمه سيجيء (قال الذى كان الخ) صفة للحكم المطلق وضمير كان راجع الى التقييد المفهوم من معنى المطلق ومعنى العبارة الحكم الذى كان تقييده بمدة معلوما عند الله تعالى وهذا التوجيه أولى مما اختاره بحر العلوم رحمه الله من أن قول المصنف الذى الخ صفة للمدة (قال الا أنه أطلقه) أى ما قيد الحكم بالمدة

(قوله فكان في زعمنا الخ) الدلالة الاطلاق على البقاء (قوله مفاجأة) في المنتخب فجأة ناكاه كرفتن كسى را (قال بيانا محضا) أي ليس فيه معنى التبديل (قوله لميعاد الخ) في المنتخب ميعاد بالكسر وعده كردن بايكديكر وزمان وعده (قوله فكونه بيانا في حق الله تعالى الخ) فيه أن البيان ماهو بيان بالنسبة الى العباد وأما بالنسبة الى الله تعالى فجميع الاشياء ظاهرة ومعلومة له تعالى فلا ينبغي أن يعد النسخ من أقسام البيان بل هو رفع الحكم بعد ثبوته ولذا لم يجعل شمس الائمة النسخ من أقسام البيان (قوله فانه بيان لمدته الخ) لان المقتول ميت باجله لقوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع) وهو كالقتل بيان محض لاجله في حق علام الغيوب لان المقتول ميت بأجله وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود ورد قول القاضي أبي بكر والغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد الناسخ لا للنسخ ولان الفعل قد يكون ناسخا وكذا المنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد (و) ثانيها في جوازه (هو جائز عندنا بالنص) وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ووجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقرآن ان توقف على صحة النسخ فيعود الامر الى نبوة النبي عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد ثبتت نبوة محمد عليه السلام فيثبت صحة النسخ وان لم تتوقف عليه فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ (خلافا لليهود لعنهم الله) ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ ولكنه لا يتصور هذا القول ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتصور هذا القول منه مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فريقان منهم من يأباه سمعا واحتجوا بأنهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فثبت أنه دائم بالنص الى يوم القيامة وفي تجويز النسخ ارتفاعه وبانه أثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام أنه قال لا نسخ لشريعته كما تدعون أنتم ذلك في شريعتكم ومنهم من يأباه عقلا

أن يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل لنا اني أبيح الخمر الى مدة معينة بل أطلق الاباحة فكان في زعمنا أنه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة (فكان تبديلا في حقنا) لانه بدل الاباحة بالحرمة (بيانا محضا في حق صاحب الشرع) لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لمدته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون أنه لو لم يقتل لعاش الى مدة أخرى فقد قطع القاتل عليه أجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة (وهو جائز عندنا بالنص) الذي تلونا قبل ذلك (خلافا لليهود) لعنهم الله تعالى فانهم يقولون يلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك أن لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام بشريعة أحد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل للمريض اني أبدلك غدا بغذاء أو دواء آخر وقد صح أن في شريعة آدم عليه السلام كان نكاح الجزء أعني حواء حلالا وكذا انكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام

(قوله وتبديل في حق الناس الخ) للحياة المظنونة البقاء (قوله ولهذا) أي لاجل أن القتل تبديل للحياة المظنونة البقاء والقاتل باشر سبب الموت (يجب عليه القصاص) أي في القتل العمد (والدية) أي على العاقلة في القتل الخطا فانا أمرنا باجراء الاحكام على الظواهر (قال وهو جائز عندنا) أي عند المسلمين أجمعين ويدل على هذا التفسير قول المصنف خلافا لليهود وقال في التنقيح انه أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور منهم فانهم كيف كانوا مؤمنين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه صلى الله عليه وسلم كان دينه ناسخا للاديان وكان في أحكامه نسخ لبعضها ببعض كما شحن به كتب الاحاديث والتفسير (قوله الذي تلونا الخ) أي ما ننسخ من آية الخ (قال خلافا لليهود) أي لبعض اليهود فان المخالفين في النسخ من اليهود فرقتان فبعضهم قالوا ان النسخ غير جائز بحكم العقل وبعضهم يقولون انه جائز في نفسه عقلا لكنه غير واقع فهو ممتنع سمعا وفرقة ثالثة تقول ان النسخ جائز وواقع وتقول ان رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الى العرب خاصة لا الى الامم كافة ثم اعلم أنه لا محل لذكر خلاف الكفار في الكتب الاسلامية فانهم مخالفون في جميع المسائل الشرعية المحمدية (قوله ونحن نقول ان الله الخ) هذا دليل على جواز النسخ (قوله فيحكم كل يوم الخ) الا ترى أنه تعالى يخلق صبيا اليوم ثم يميته بعده وفيه حكمة ومصلحة وان لم نعلمه (قوله وقد صح أن الخ) أي عندنا وعند اليهود أيضا فهذا دليل دال على وقوع النسخ والغرض منه الزام الخصم

(ومحله

متشبثا بان الامر يدل على حسن المأمور به والنهى يدل على قبح المنهى عنه والفعل الواحد اما أن يكون حسنا أو قبيحا ولا يجوز أن يكون حسنا وقبيحا فان كان حسنا كان النهى عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان الامر به أمرا بالقبيح فيلزم الجهل أو السفه وتعالى رب العزة عنهما والجواب عنه أن الفعل قد يكون مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت كشرب الادوية قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت فيأمر به فى الوقت الذى علم أنه مصلحة فيه وينهى عنه فى الوقت الذى علم أنه مفسدة فيه وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول بانه ثبت بكتاب الله تعالى أنهم حرفوا ما فى التوراة وزادوا فيه ونقصوا فلم يبق نقلهم اليوم حجة وعن الثانى بمنع التواتر فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر فى زمان بختنصر فانه روى أنه قتل أهل بيت المقدس وأحرق أسفار التوراة ودليلنا على جوازه و وجوده من حيث السمع اتفاق الكل أن آدم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله على موسى وغيره وأن حواء خلقت من آدم وحلت له واليوم حرام على الذكر نكاح المتولدة منه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم ومن حيث العقل أن النسخ عندنا انما يجرى فيما يجوز أن يكون مشروعا وأن لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا احتمل أن يكون موقتا واحتمل أن يكون مؤبدا اذ الامر يقتضى كونه مشروعا حسنا لا ابقاء بل البقاء باستصحاب الحال لا بالامر كحياة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب وهذا لان احياء الشريعة بالامر كاحياء الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده وأما البقاء فبابقاء الله تعالى اياه فكما أن الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحياة التى كانت معلومة عند الخالق وكان ذلك غيبا عنا لا بداء وجهلا بعواقب الامور فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله تعالى وكان غيبا عنا لا لجهل وسفه فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم ليس فى النسخ تعرض للامر ولكن للحكم الثابت به ظاهرا فان قيل لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب لما بقيت الشرائع قطعا كحياة المفقود قلنا بعد ما قبض النبى عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحى فاما فى زمان الوحى فالبقاء غير يقين حتى كان تركه جائزا بخبر الواحد كأهل قباء تركوا قبلة بيت المقدس بخبر واحد وصوبهم النبى عليه السلام فان قيل الامر بذبح الولد فى قصة ابراهيم عليه السلام نسخ حتى حرم عليه ذبح الولد بعد الفداء والذبح شئ واحد لا يبقى بعد الامتثال به وكان حسنا لعينه بالامر به قبيحا بالنسخ قلنا لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا الا أن المحل الذى أضيف اليه الحكم لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وقد سمى الله تعالى محققا رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا أى حققت ما أمرت به وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عنده فى آخر الحال وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وكيف يكون نسخا بلا ركنه وهو انتهاء الحكم (و) ثالثها فى بيان (محله) فمحله (حكم يحتمل الوجود والعدم) فى نفسه (ولم يلتحق به ما ينافى النسخ من توقيت أو تأبيد ثبت نصا أو دلالة)

ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) فى نفسه بأن يكون أمرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ فى دين من الاديان ولا يقبل النسخ (ولم يلتحق به ما ينافى النسخ من توقيت) عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة و بعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا فى نظيره تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام خطابا لقوم صالح عليه السلام وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن قول يوسف عليه السلام وكل ذلك غلط لانه من الاخبار والقصص والاولى فى نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره وقوله تعالى فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ونحوه (أو تأبيد ثبت نصا أو دلالة) عطف على قوله توقيت فانه اذا لحقه تأبيد ثبت نصا بأن يذكر فيه

(قال ومحله) أى محل النسخ بمعنى المنسوخية حكم شرعى يكون ثابتا بتعلق الخطاب القديم الالهى بافعالنا اقتضاء أو تخييرا أو وضعا ويحتمل الخ (قوله عمليا) أى لا عقليا فان الحكم العقلى لا يحتمل النسخ كايمان وحدانيته تعالى (قوله واجبا لذاته) أى حسنا لذاته لا يحتمل عدم المشروعية (قوله ولا ممتنعا لذاته) أى قبيحا لذاته لا يحتمل المشروعية (قال ولم يلتحق به) أى بذلك الحكم الذى ورد عليه النسخ (قوله دأبا) أى متتابعة (قوله لانه من الاخبار الخ) وكلامنا فى الاحكام الشرعية (قوله والاولى فى نظيره الخ) أى نظير الحكم المؤقت وما فى شرح المصنف تبعا لما نقل فى الكشف من أنه ليس للحكم المؤقت مثال فى المنصوصات كما نقله فى مسير الدائر فمن قلة التتبع (قوله فاعفوا) أى عن الكفار واصفحوا أى أعرضوا (قوله فأمسكوهن) أى الزوجات الزانيات بعد الاشهاد عليهن بالزنا فى البيوت و يمنعن من مخالطة الناس حتى يتوفاهن الموت أى ملائكته أو يجعل الله لهن سبيلا طريقا الى الخروج منها وهذا فى أول الاسلام ثم جعل الله لهن سبيلا بانزال الحد (قال أو تأبيد) أى دوام الحكم ما دام الدنيا (قال نصا) أى صراحة

(قوله كالشرائع التى قبض الخ) فانها مؤبدة لاتقبل النسخ بدليل أنه لانبي بعد نبينا صلى الله عليه وسلم والنسخ لايكون الابالوحى على النبي صلى الله عليه وسلم كذا قيل ثم هذا عند من لم يجعل الانساء نسخا بدليل أن عطف قوله تعالى ننسها على قوله تعالى ننسخ يدل على المغايرة وأما عند من جعل الانساء نسخا أيضا بدليل أنهم أوردوا فى كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم مارفع من القرآن بالانساء كما روى أن سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فرفع بالانساء فيجوز نسخ تلك الشرائع بالانساء وان لم ينزل الوحى لكنه لايضرنا ههنا فان النسخ بالانساء انما يمكن فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وأما بعد وفاته فهو ممتنع والالزم الفتور وبطلان الشريعة وقد قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فتأمل (قوله ينافى النسخ) هذا هو مختار البزدوى وقال بعضهم ان نسخ الحكم المقيد بالتأبيد (٨٣) جائز فان النسخ رفع حكم المنسوخ فيجوز أن يرتفع الحكم المقيد بالتأبيد يمحو الله مايشاء ويثبت ألاترى أن النهى المطلق يدل على استيعاب الزمان والتأبيد مع أن نسخه جائز فكذا الحكم المقيد بالتأبيد ولاتناقض فان الحكم الناسخ انشاء والحكم المنسوخ أيضا انشاء فأحدهما صار رافعا للآخر وتابعو فخر الاسلام البزدوى يقولون ان قيد التأبيد لتأكيد الاحكام ولرفع احتمال النسخ فكيف يقبل النسخ وقال بحر العلوم رحمه الله انهم مؤاخذون بالدليل على ماقالوا تأمل (قوله فى حق الفريقين) أى المؤمنين والكافرين (قوله فيها) أى فى الجنة أوفى جهنم (قوله صار محكما فى التأبيد الخ) فلايقبل النسخ تأمل (قوله والكل) أى التنظير والايراد والجواب (قوله لانه فى الاخبار الخ) ونسخ الاخبار لايجوز لان الخبر لابد فى صدقه من تحقق المحكى عنه فى زمانه مع قطع النظر عن الخبر فبالنسخ لايرتفع المحكى عنه عن زمانه فلا يتبدل الخبر (خلافا فلا يتحقق النسخ فامتناع النسخ فيماذكر لكونه خبرا لا للتأبيد (قوله والاولى فى نظيره) أى نظير التأبيد الصريح ومافى شرح الحسامى من أنه لم يوجد فى الاحكام تأبيد صريح انتهى فهو من قلة التتبع (قال وشرطه) أى شرط النسخ (قال من عقد القلب) أى من اعتقاد القلب (قوله ولايشترط الخ) أى لايشترط أن يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأموربه ويتمكن من فعله فى ذلك الزمان فان قلت ان التمكن من الفعل شرط التكليف فبدون هذا التمكن يمتنع التكليف فلايكون العبد مكلفا بهذا الحكم فكيف يثبت نسخه فان نسخ الحكم فرع التكليف قلت شرط التكليف امكان الفعل من الفاعل على تقدير وجود زمان صالح للفعل سواء وجد فيه زمان أولم يوجد وهذا الامكان موجود فيتحقق التكليف والمراد من التمكن ههنا الاستطاعة العادية أى الاستطاعة التى تشمل الزمان الصالح للفعل

بيانه أن الصانع تعالى وتقدس باسمائه وصفاته قديم فلايحتمل شئ من صفاته وأسمائه النسخ لانه من الواجبات فلايحتمل العدم وكذا ان كان ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك لانها لاتحتمل الوجود وكذا مايكون ثابتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة أو أبحته سنة فان النهى قبل مضى تلك المدة بداء وجهل بعاقبة الامر فلايجوز ومالها مثال فى المنصوصات وكذا مايكون مؤبدا نصا كقوله تعالى خالدين فيها أبدا وقوله وجاعل الذين اتبعوك أى المسلمين لانهم متبعوه فى أصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود والنصارى فوق الذين كفروا الى يوم القيامة بالحجة أو بها وبالسيف فى أكثر الاحوال لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لايكون الاعلى وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى يتعالى عن ذلك وكذا ماثبت تأبيده دلالة كشرائع محمد عليه السلام التى قبض على قرارها فانها مؤبدة لاتحتمل النسخ لانه ثبت بالنص أنه خاتم النبيين ولانسخ الابوحى على لسان نبى وقال الجمهور لانسخ فى الاخبار وقال بعضهم يجوز فى الاخبار التى تكون فى المستقبل وقلنا ان كان فى الاحكام الشرعية كقوله تعالى يتربصن بأنفسهن يرضعن أولادهن فهو كالامر والنهى فى احتمال النسخ وأما فى غير الاحكام كالاخبار بقيام الساعة وبدخول المؤمنين الجنة وبدخول الكافرين النار فلا لانه يؤدى الى الخلف فى الخبر فان العالم بعواقب الامور لايخبر عما لايحدث وكذا الخبر عن وجود ماهو ماض أو عما هو موجود فى الحال لايحتمله وانما لايجوز ذلك فى معان الاخبار لافى التلاوة (و) رابعها فى بيان شرطه ف(شرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن

صريحا لفظ الابد أودلالة كالشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقبل النسخ لان التأبيد الصريح ينافى النسخ وكذا لانبى بعد نبينا فلا ينسخ ماقبض عليه هو وقد ذكروا فى نظير التأبيد الصريح قوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأورد عليه بانه يمكن أن يراد به المكث الطويل وأجيب بأن ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما فى حق العصاة وأما اذا قرن بقوله أبدا فانه صار محكما فى التأبيد الحقيقى والكل غلط لانه فى الاخبار دون الاحكام والاولى فى نظيره قوله تعالى فى المحدود فى القذف ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا فانه لاينسخ (وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) يعنى لابد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولايشترط فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر

من الفعل خلافا للمعتزلة لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) اعلم أن شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط والحاصل أن حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن جميعا تارة ولعقد القلب على الحكم طورا وهو الحكم الاصلي فيه والعمل بالبدن من الزوائد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن وذا انما يكون بعد الفعل أو التمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء وحجتنا الحديث المشهور وهو أن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد القلب عليه وهذا لانه عليه السلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو وحده في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب في قوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك فكان الكل قد اعتقدوه ولا يقال ان الله تعالى ما فرض ذلك عزما وانما فوض ذلك الى رأي رسول الله عليه السلام ومشيئته لان في الحديث أنه عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخمس فعلم انه كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية ولان النسخ جائز بعد وجود جزء من الفعل أو مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء وهو المقصود فيما يأمر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصودا بالابتلاء ألا ترى أن في المتشابه لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال النبي عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلاة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز أن يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل ولا يقال ان الامر يقتضي حسن المأمور به والمأمور به هو العمل هو المقصود بالامر فاذا وقع

(خلافا للمعتزلة) فان عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا أن النبي عليه السلام أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن أحد من النبي عليه السلام والامة من فعلها وانما تمكن النبي عليه السلام من اعتقادها فقط وانه امام الامة فيكتفي اعتقاده عن اعتقادهم فكأنهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت (لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعا) فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع البتة (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) فلا بد أن يتمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان أن أية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة أولا

(قال للمعتزلة) ولبعض مشايخنا ولبعض أصحاب الشافعي ولبعض أصحاب أحمد بن حنبل (قوله أمر الخ) الحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول فهو من المشهور القريب من المتواتر كذا قال علي القاري (قوله بخمسين صلاة) أي في اليوم والليلة (قوله في ساعة) أي قبل النزول الى الارض (قوله وانه امام الامة الخ) دفع دخل مقدر تقريره انا سلمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم تمكن من اعتقادها لكن الامة ما كان لهم خبر بفرضية الخمسين فلم يتمكنوا من اعتقادها فلزم نسخ فرضية الخمسين عن الامة قبل التمكن من اعتقادها وهذا خلف (قوله فكأنهم) أي الامة (قوله ثم نسخت) وههنا شبهة تقريرها ان قبل تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم لا يصير شيء فرضا على الامة والنبي صلى الله عليه وسلم ما بلغ الامة فرضية خمسين صلاة فكيف افترضت على الامة حتى يقال انها نسخت قبل التمكن من الفعل وان قيل انها فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخت قبل التمكن من العمل قيل لا نسلمه فانه كان متمكنا من العمل أيضا فانه صدر منه صلى الله عليه وسلم في زمان المعراج أفعال لا يمكن صدورها من غيره صلى الله عليه وسلم في مدة ألف سنة أيضا فكيف يكون أداء خمسين صلاة منه صلى الله عليه وسلم في ذلك الزمان بعيدا وما كان في تلك الصلوات المفروضة تعيين الوقت فكان صلى الله عليه وسلم قادرا على العمل ثم نسخت فالنسخ حينئذ بعد التمكن من العمل لا قبل التمكن من العمل كذا أفاد بحر العلوم (قال لما أن حكمه الخ) أي انما وقع الاختلاف بيننا وبين المعتزلة لما أن حكمه أي حكم النسخ الخ (قال المدة) أي مدة الحكم (قال أصلا) أي مقصودا أولا فان اعتقاد القلب أقوى وهو ضروري لا يحتمل السقوط والتغير وان سقط العمل بالبدن كما في المتشابه وقال أعظم العلماء ان قوله أصلا تمييز عن عمل القلب أي أصل هو عمل القلب (قال تبعا) ألا ترى أن فعل القلب قربة وعبادة بلا فعل البدن فان من هم بحسنة ولم يعمل بها كتب له حسنة وان فعل البدن لا يكون قربة وسببا لنيل الثواب بدون فعل القلب فانما ثواب الاعمال بالنيات (قوله فاذا وجد الاصل) أي عمل القلب قبل النسخ (قوله التبع) أي عمل البدن (قال بيان مدة العمل) أي بيان مدة الحكم لعمل البدن

(قال والقياس) جليا كان أو خفيا (قوله والسنة) وان كانت السنة من الآحاد (قوله حتى قال على رضى الله عنه لو كان الخ) كذا أورد على القارى ورواه أبو داود والمراد بباطن الخف أسفله وبظاهره أعلاه (قوله فى معنى الكتاب الخ) فاذا لم يكن القياس ناسخا للكتاب والسنة لم يكن ناسخا للاجماع أيضا (قوله يعمل المجتهد بآخر الخ) لا على أن القياس الآخر بين انتهاء الحكم الثابت بالقياس الاول فانه لا مدخل للرأى فى معرفة انتهاء الحسن أو القبح بل على أنه علم فى هذا الوقت أن القياس الاول لم يكن صحيحا فلذا يترك ولا يعمل به (قوله لا يسمى ذلك نسخا الخ) لعدم صدق تعريف النسخ كما مر آنفا (قوله يجوز نسخ الخ) لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به أيضا ونحن نقول ان قياس النسخ على التخصيص مع الفارق فان دلالة العقل تكون مخصصة ولا تكون ناسخة فكيف يتساويان فان التخصيص بيان والنسخ رفع وابطال (قوله والانماطى منهم الخ) أى أبو القاسم الانماطى من أصحاب الشافعى رحمه الله يقول كل قياس مستخرج من القرآن يجوز نسخ القرآن به وكذا كل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به فان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وفيه (٨٤) ان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى فى الحكم الثابت فى النص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به أيضا كالنص كذا فى التحقيق

النمط جامة بشمين كه برهودج أفكنند أنماط وغماط ككتاب جمع ونسبت بوى أنماطى كذا فى منتهى الارب (قوله من الادلة) أى الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله لانه الخ) أى لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء الخ هذا على المسامحة فان الاجماع متعدد والاجتماع لازم فكيف يصح الحمل والتفسير الا أن يحمل على أنه تفسير باعتبار الحاصل فان الاجتماع حاصل من الاجماع فتأمل (قوله ولا يعرف بالرأى الخ)

النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول المقصود بالامر لان عين الحسن لا تثبت بالتمكن من الفعل وانما تثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغى أن لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم أن المقصود منه هو عقد القلب على حسنه وخامسها فى بيان الناسخ (والقياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الجمهور وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا

فقال (والقياس لا يصلح ناسخا) أى لكل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رضى الله عنهم تركوا العمل بالرأى لاجل الكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره لكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع فى معنى الكتاب والسنة وأما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا فى زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا فى زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا فى الاصطلاح وكان ابن سريج من أصحاب الشافعى رحمه الله يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأى والانماطى منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه (وكذا الاجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخا لشئ من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله أراد به أن الاجماع يتصور أن يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون فى الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان أبى بكر رضى الله عنه قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رضى الله عنه فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه وأجمعوا على صحته ولكن نسى الحديث من القلوب (وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا) فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة

فلا تقدر الامة على معرفة مدة الحكم والنسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت فكيف يكون الاجماع ناسخا وكذا (قوله وقال فخر الاسلام) أى البزدوى فى باب الاجماع (قوله ولعله أراد به الخ) اعلم أن فخر الاسلام قال فى باب النسخ ان النسخ بالاجماع لا يكون وقال فى باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز فبين قوليه تدافع فيدفعه الشارح بهذا القول وحاصله أن الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة فلا يكون ناسخا لهما وهذا هو المراد مما قال فى باب النسخ وما قال فى باب الاجماع فلعله أراد به الخ (قوله فينعقد اجماع ناسخ الخ) لان حسن الحكم السابق كان بهذه المصلحة ولما تبدلت المصلحة علم أنه ليس بحسن فانعقد اجماع آخر بتوفيق الله تعالى ناسخ للاول (قوله يجوز نسخ الكتاب) وكذا السنة والاجماع (قوله لان المؤلفة قلوبهم الخ) هم الذين أسلموا وكان فى اسلامهم ضعف وليس لهم نية خالصة فتؤلف قلوبهم ليكونوا محظوظين بالاسلام (قوله قلنا كان ذلك الخ) يعنى أنه ليس سقوط نصيبهم بالاجماع بل لان علة نصيبهم كانت ضعف الاسلام فلما قوى الاسلام فات علته والحكم ينتهى بانتهاء علته فسقط نصيبهم كذا قال على القارى (قوله وقيل نسخ ذلك) أى نصيبهم (قال وانما يجوز الخ) يعنى لما ليس القياس ناسخا ولا الاجماع والدلائل الشرعية أربعة فانما يجوز الخ

خـلافاللشافعى فى المختلف) اعـلم أن الحجج أربعـة الكتاب والسنة والاجماع والقياس أما القياس فلا يصلح ناسخا خلافا لبعض أصحاب الشافعى لان النسخ بيان مـدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للرأى فى معرفـة انتهاء وقت الحسـن فلا يجوز النسخ به وأما الاجماع فقـد ذكر عيسى بن أبان أنه يجوز أن يكون ناسخا لانه يوجب علـم اليقـين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح أنه لا يجوز النسخ به لان المنسـوخ بالاجماع اما أن يكـون نصا أو اجماعا أو قياسا لا يجوز الاول لانه يقتضى وقوع الاجماع على خلاف النص وخـلاف النص خطأ والاجماع لا يكون خطأ ولا الثانى

وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهى أربع صور عندنا (خلافا للشافعى رحمه الله فى المختلف) فلا يجوز عنـده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسـكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسـنة يقول الطاعنون ان الرسول صلى الله عليه وسلم أول ما كذب الله فكيف يؤمن بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هـذا الطعن لا مفر عنـه فى المتفق أيضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعى رحمه الله أيضا فى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عليه السـلام اذا روى لكم عنى حـديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقـه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفى عـدم جواز نسخ السـنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز أن يبين الله مدة كلام رسوله أو رسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السـلام انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب أن التوجه فى الصـلاة الى بيت المقدس فى وقت قدوم المدينـة كان ثابتا بالسنة

(قوله وكـذا يجوز نسخ السـنة بالسنة) ان كانا متواترين أو خبرى آحاد فيتصور النسخ وان كان السابق المقـدم خبر آحاد والمتأخر خبرا متواترا فيتحقق النسخ أيضا وان كان المتقـدم خبرا متواترا والمتأخر خبر آحاد فقيـل انه لا يتحقق النسخ لان الظنى لا يبقى حجة عند القطعى وفى الصحيح الصادق ان خبر الواحـد ان كان متيقن الصدق بقرائن فيصلح ناسخا للمتواتر والا فلا (قال فهى أربع) أى نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السـنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسـنة ونسخ السـنة بالكتاب (قوله لا مفر عنـه الخ) فان الطاعنين يقولون ان الله تعالى يناقض نفسه وكذا الرسول فلا اعتـداد بمن يقول قولا فى وقت ثم يقول قولا آخر مناقضا للاول فى وقت آخر (قوله وهو) أى مثـل هـذا الطعن (قوله فـلا يعبأ به) فاذا لم يعتـد بهـذا الطعن فى النسخ المتفق فلا يعتـد به فى النسخ المختلف أيضا (قوله اذا روى الخ) قال السـيد السند فى رسالة أصول الحديث وكذا ما أورده الاصوليون من قوله اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقـه فاقبلـوه والا فردوه قال الخطابى وضـعته الزنادقة ويدفعـه قوله صلى الله عليـه وسـلم انى قد أوتيت الكتاب وما يعـدله ويروى أوتيت الكتاب ومثـله معـه انتهى (قوله فكيف ينسخ) أى الكتاب بها أى بالسـنة ونحن نقول ان المراد بقوله عليـه السـلام فاعرضوه الخ العـرض اذا أشكل تاريخـه فلو علم أن الحـديث متأخر عن الكتاب يكون ناسخا له أو أن المـراد به العرض اذا لم يكـن الحـديث فى الصحـة بحيث ينسخ به الكتاب بدليـل مبـدأ الحـديث أى قوله عليـه السـلام اذا روى الخ فانه يومئ الى أنه خـبر لا يقطع بصحته أو أن هذا الحديث لا يعتـد به فانه مخالف لكتاب الله لانه دال عـلى وجوب اتباع الحـديث مطلقا فتأمـل (قوله وفى عـدم الخ) معطوف على قوله فى عدم جواز الخ (قوله لتبـين) وأوله (وأنزلنا اليك الذكر) أى القرآن (لتبـين) يا محمـد (للناس ما نزل اليهـم) فى القرآن من الحـلال والحرام (قوله به) أى بالكتاب (قوله لم تصلح) أى السـنة بيانا له أى الكتاب ونحن نقول ان المـراد من قوله لتبين التبليغ فلا ضـير به حينئـذ فى نسخ السـنة بالكتاب ولو سلمنا أن المراد به البيان والاظهار فلا نسـلم أن النسخ ليس ببيان فانه بيان أيضا على ما مر (قوله نسخ آيات العفو) أى عن المشركين التى هى أكثر من مائة آية كذا فى التحقيق والصفح بالفتح روى كردانيدن وترك دادن (قوله قوله عليه السلام انى الخ) روى ابن ماجه عن ابن مسعود قال قال رسول الله صـلى الله عليه وآله وسـلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تزهد فى الدنيا وتذكر الآخرة (قوله كان ثابتا بالسنة الخ) فانه عليـه السـلام كان يتوجه الى الكعبة فى الصـلاة حين كان بمكة بناء على ملة ابراهيم عليه السـلام ثم تحول الى بيت المقدس ستة عشر شهرا بالمدينـة بالسنة اجماعا لتألف اليهود كذا قال على القارى وقال فى التلويح فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لا يوجب التيقن بانه من السـنة أقول وبالله التوفيق انه وان كان لا يوجب التيقن فلا أقل من الظن وهو كاف للاحتجاج على أن السنة قـد ظهرت لنا والكتاب لم يظهر بل هو مجرد احتمـال لا دليل عليه فالحمل على السنة الظاهرة متعين

لان الاجماع الثانى اما إن يقتضى أن الاجماع الاول حين وقع كان خطأ أو صوابا والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطأ ولو جاز ذا لما كان المنسوخ أولى من الناسخ وان كان الثانى فاما أن يكون مفيدا للحكم مطلقا أو موقتا فان كان الاول استحال أن يفيد الحكم موقتا وان كان موقتا فذلك الاجماع ينتهى عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع الثانى ناسخا له ولا الثالث لعدم شرطه اذ شرط صحة القياس أن لا يكون على خلاف الاجماع فان قيل القياس كان صحيحا قبل الاجماع لعدم المانع ثم بحدوث الاجماع من بعد ارتفع حكمه وليس النسخ الا هذا قلنا المانثبت أن من شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال الشرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ولان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شئ وقد بينا أنه لا مجال للرأى فى معرفة وقت الحسن ولان النسخ لا يكون الا فى حياة النبى عليه السلام لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده والاجماع ليس بحجة فى حياته لان الاجماع لا ينعقد بدون رأيه اذ الرجوع اليه فرض واذا وجد البيان منه كانت الحجة البيان المسموع منه والاجماع انما يكون حجة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب والكل جائز عندنا وقال الشافعى بفساد القسمين الاخيرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والسنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه اذ القرآن معجز والسنة لا ولان قوله تعالى نأت بخير منها يفيد أنه يأتى بما هو من جنسه كما لو قال انسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد أنه يأتيه بثوب آخر من جنسه ولكن خيرا منه وجنس القرآن قرآن ولانه يفيد أنه المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى دون السنة التى يأتى بها الرسول يؤيده قوله تعالى ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير وبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بأنه مبين القرآن والنسخ رفع والرفع ضد البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ان أتبع الا ما يوحى الى وهذا يدل على أنه كان متبعا لما أوحى اليه لا مبدلا لشئ منه والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف لما فى كتاب الله فوجب رده بهذا الحديث وبان فى هذا اصيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن وبالاتفاق يصار فى بيان أحكام الشرع الى ما يكون أبعد عن الطعن فيه وهذا لانه لو نسخ القرآن بالسنة لكان للطاعن أن يقول هو أول مخالف لما يزعم أنه منزل عليه فكيف يعتمد على قوله وكذا لو نسخت السنة بالكتاب لكان للطاعن أن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه فيجب سد هذا

بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد أى بعد التسع نسخ بما روت عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام أخبرها بان الله تعالى أباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ بالآية التى قبلها فى التلاوة أعنى قوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له أو قوله تعالى ترجى من تشاء منهن وتؤوى اليك من تشاء وهكذا كل ما أوردوا فى نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت فى التفسير الأحمدى ولما فرغ عن بيان أقسام الناسخ شرع فى بيان أقسام المنسوخ من الكتاب فقال

(قوله فول) أى اصرف (وجهك) واستقبل فى الصلاة (شطر) نحو (المسجد الحرام) أى الكعبة (قوله ونسخ الكتاب بالسنة الخ) قال القاضى الامام أبو زيد لا يوجد فى كتاب الله تعالى ما كان منسوخا بالسنة الا بطريق الزيادة على النص (قوله لك) أى يا محمد صلى الله عليه وسلم (قوله نسخ بما روت عائشة الخ) كذا أورد على القارى وقال فى التلويح فيه بحث لان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف ينسخ ههنا باخبار عائشة رضى الله عنها وأشار الشيخ أبو اليسر الى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد ويمكن أن يقال ان الصحابى الذى روى هذا الخبر يعتقد وقوع نسخ الكتاب به فان هذا الخبر عنده ليس خبر الواحد بل هو سمع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتجوز ذلك الصحابى النسخ بالخبر الذى رواه مما لا ينكر عليه لان الصحابة عدول بل يقبلونه فلهذا قلنا بوقوع نسخ الكتاب بالخبر تأمل (قوله وقيل هو) أى قوله تعالى لا يحل لك الآية (قوله أجورهن) أى مهورهن (قوله أو قوله تعالى الخ) معطوف على قوله قوله تعالى ومعنى الآية (ترجى) أى تطلق (من تشاء منهن وتؤوى) أى تمسك اليك (من تشاء) وأراد بالامساك ما يعم النكاح الجديد أيضا لانه سبب الامساك كذا قال الحلبى فى حاشية تفسير البيضاوى (قوله على ما حررت الخ) قال الشارح رحمه الله بين هناك نسخ الآية بالآية وعد الآيات المنسوخة والناسخة (قوله من الكتاب) انما قيد بهذا لان الغرض ههنا تقسيم المنسوخ من الكتاب لا تقسيم المنسوخ مطلقا كتابا كان أو سنة ويصرح به الشارح فيما سيجئ بقوله وانما خصصنا الخ (والمنسوخ

الباب عما قلنا إكراما للرسول وصيانة للشرع بعينه فلا يكون الكتاب الامصدقا للماسن رسوله عليه السلام ولا ينطق الرسول الا متبعا لما في الكتاب مثبتا له ليزداد علم ما في الكتاب ببيانه ويزداد صدق الرسول بتصديق الكتاب اياه فتكون السنة مع الكتاب عما يتأيد كل واحد منهما بالآخر اذ كل واحد منهما حجة من حجج الله تعالى فلا يستدل بهما الا على سبيل التعاون والتأيد وذا فيما قلته وقد احتج بعض أصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ففيه تنصيص على أن الوصية للوالدين والاقربين فرض ثم نسخت بقوله عليه السلام لاوصية لوارث ورد بانه خبر الواحد اذ لو كان متواترا لبقي كذلك لانه خبر في واقعة مهمة فتتوفر الدواعي على نقله وليس فليس ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز وهذا ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبانها نسخت بآية المواريث لان كون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية وهو ضعيف لانها أوجبت حقا آخر بطريق الارث والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا كان بسبب آخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ وبان الله تعالى أنزل آية أخرى ناسخة الا أنها لم تبلغنا الانتساخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالتوقف في جميع أحكام الكتاب لاحتمال كل نص أن يكون منسوخا بآية أخرى لم تظهر وبأن في آية المواريث ترتيب الارث على وصية منكرة حيث قال من بعد وصية يوصي بها أودين والوصية التي كانت مفروضة معرفة معهودة فانه قال الوصية للوالدين فكانت غير الوصية المعهودة الواجبة للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب أن يكون الارث مرتبا على تلك الوصية ثم الوصية النافلة لان الفرض مقدم على النفل فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان الترتيب بيانا على نسخ تلك الوصية ودل الاطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد كما يدل القيد على نسخ الاطلاق ولان النسخ نوعان أحدهما ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة كما نسخ فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس الى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث من النوع الثاني وبيانه أن الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت على أن يراعي الحدود في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث وقصره على حدود لازمة نحو النصف والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس فبطل ما فوض اليهم واليه أشار بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أي الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره ألا ترى الى قوله تعالى لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا وهو كمن يأمر غيره باعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فانه يتضمن بطلان تلك الوكالة لحصول ما أمره بتحصيله بتوليه بنفسه فهنا لما بين الله نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى الطرق واليه أشار النبي عليه السلام في قوله ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث أي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى بالارث فانتسخ الحكم الاول بالارث وانتهى وبه تبين أن هذا الحديث ورد بعد آية المواريث حيث قال ان الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه فكان النسخ بآية المواريث لابه وبعضهم بان الله تعالى شرع حد الزنا الامساك في البيوت بقوله تعالى فأمسكوهن في البيوت ونسخته السنة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد بان عمر رضي الله عنه أخبر أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال لولا أن الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ولان الله تعالى شرع الامساك حدا الى غاية وهو أن يجعل الله لهن سبيلا وهذه الغاية مجملة

اذ السبيل غير معلوم معناه وانما بين النبي عليه السلام ذلك المجمل بقوله خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولا خلاف أن بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة وبعضهم بقوله تعالى فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا فان هذا الحكم منصوص في القرآن وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بالكتاب فثبت أنه منسوخ بالسنة الا أنه يقال ولم يظهر لها سنة ناسخة أيضا فان جاز الحكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بالآية وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين أن يعينوه من الغنيمة بان يدفعوا الزوجها ما ساق اليها من الصداق واليه أشار بقوله تعالى فعاقبتم أي فعاقبتم المشركين بسبيهم واسترقاقهم واغتنام أموالهم وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ ومن الحجة أن التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي أوجبت التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة اذ التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه الا قوله تعالى فثم وجه الله وذا لا يدل عليه لانها تقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام فكان سنته وروى أنه عليه السلام قرأ في صلاته سورة المؤمن فنسي آية فلما أخبر به قال ألم يكن فيكم أبي فقال أبي نعم فقال هلا ذكرتنيها فقال ظننت أنها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلام فدل على حقية ذلك وقالت عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله من الدنيا حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وهو بيانه عليه السلام أن الله تعالى أباحه ذلك اذ ليس في الكتاب بيان اباحته وصالح رسول الله عليه السلام أهل مكة عام الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب واباحة الخمر ثابتة في الابتداء بالسنة ثم نسخت بالكتاب وهو قوله تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ولان النسخ بيان مدة الحكم كما مر والنبي عليه السلام بعث مبينا قال الله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فيجوز أن يتولى النبي عليه السلام بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه وجائز أيضا أن يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسوله بكتابه ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة لان نظمه معجز دون نظمها الا انه عبارة مخلوق فيصلح ناسخا لها وأما السنة انما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعه علام الغيوب لا غيره فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ حكمه صح القول بان الحكم الثاني مثل الاول أو خير منه من حيث زيادة الثواب أو من حيث انه أيسر على العباد أو أجمع لمصالحهم عاجلا وآجلا وهو المراد بقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها وتبين بهذا أنه لا يبدل شيأ من تلقاء نفسه لانه تعالى قال وما ينطق عن الهوى وانما يتبع ما يوحى اليه ولكن العبارة فيه مفوض اليه عليه السلام والحكم ثابت من الله تعالى وأما الحديث فقد قيل انه غير صحيح لانه بعينه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وهو أن لا يكون مخالفا في الكتاب ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد لا المسموع من فيه أو المنقول عنه نقلا متواترا ففي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد أو المراد بقوله وما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول نعمل بما في كتاب الله تعالى حينئذ وانما الكلام فيما اذا عرف

التاريخ بينهما ولو وقع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن أن يطعن فيه أيضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يعبأ بقوله بل في ذلك تعظيم رسوله واعلاء منزلته من حيث ان الله تعالى فوض اليه بيان الحكم وجعل اعبارته منزلة تثبت بها مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا نسخ بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم الى قوله يغلبوا ألفين باذن الله وقوله تعالى فاعف عنهم واصفح نسخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف فان الظروف لا تحل شيأ ولا تحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز أيضا ونسخ الشيء لا الى بدل أو الى بدل مثله أو أخف منه أو أثقل جائز عندنا فان تقديم الصدقة على النجوى ثبت بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ من غير بدل وفرار الواحد من العشرة في الجهاد كان حراما ثم نسخ ببدل هو أخف منه وهو فرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء ثم نسخ بقتال الذين يقاتلون بقوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة والناسخ هنا أشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله تعالى وأن تصوموا خير لكم بفرضية الصوم جزما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والناسخ أشق وقال بعضهم لا يصح الا بمثله أو بأخف لقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها وقلنا المراد بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق فضل الثواب (و) سادسها في بيان المنسوخ فـ(المنسوخ أنواع التلاوة والحكم جميعا والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم

(والمنسوخ أنواع التلاوة والحكم جميعا) وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالانساء كما روي أن سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلاثمائة آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي أن سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنتي عشرة آية (والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى اربعين أو أكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل الناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب أبي حنيفة رحمه الله وان بينه الشافعية بأطول منه في كتبهم (والتلاوة دون الحكم) مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا أيمانهما مكان

(قال التلاوة والحكم) أي تلاوة اللفظ والحكم المتعلق بمعناه قال ابن الملك فان قلت ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت نريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوها وذلك حكم شرعي انتهى (قوله في حياة الرسول) أي لا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كما قد مر منا (قوله بالانساء) أي الرفع عن القلوب (قوله كما روي أن سورة الاحزاب الخ) كذا أورد علي القاري ناقلا عن ابن الملك وقال الشارح في التفسيرات الاحمدية روي أن سورة الاحزاب كانت مائتي أو ثلاثمائة آية والآن بقي على ما في المصاحف وهو ثلاثة وسبعون آية (قوله وكما روي أن سورة الطلاق الخ) قال الشارح في التفسيرات الاحمدية سورة الطلاق كانت أطول من سورة البقرة (قوله كلها منسوخة) أي حكما لا تلاوة (قوله منسوخة الخ) هكذا وجدنا عبارة الكتاب في النسخ حتى النسخة التي بخط المصنف والظاهر أنه زلة من قلم الناسخ والصحيح منسوخة الحكم دون التلاوة لان الكلام فيه لا في منسوخ التلاوة ويعلم هذا من مطالعة الاتقان أيضا فانه سرد السيوطي فيه عشرين آية منسوخة الحكم دون التلاوة وتظم فيه أبياتا والعلم عند علام الغيوب مولوي محمد عبد الحي نور الله مرقده (قوله في التفسير الاحمدي الخ) حيث فصل هنالك الآيات المنسوخة والناسخة (قوله الشيخ والشيخة) أي المحصن والمحصنة وقد مر معنى الاحصان وهذا القول مما كان يتلى في كتاب الله تعالى شهد به عمر رضي الله

عنه كذا في فتح القدير ثم نسخ تلاوته (قوله ومثل قراءة ابن مسعود الخ) وهذه قراءة مشهورة الى زمن أبي حنيفة رحمه الله لكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي تدور عليه رحى ثبوت القرآن (قوله فمن لم يجد) أي اطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة في كفارة اليمين (قوله وقوله) أي قول ابن مسعود في حد السارق والسارقة ثم اعلم انه نسخت تلاوة هاتين القراءتين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بصرف القلوب عن حفظهما الا قلب راويهما كذا قال ابن الملك

ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص و بيان حتى ثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) أما الاول فنحو صحف ابراهيم عليه السلام التي أخبرنا الله تعالى بنزولها ومابقي منها أثر لا تلاوة ولا عملا وذلك باحد طريقين اما بصرف الله القلوب عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب أو بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا النسخ كان جائزا في القرآن في حياة النبي عليه السلام بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله قال الحسن وقتادة أي ماشاء الله أن ينسخه فينساه فأما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون أي يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر وهذا لانه لا يجوز أن يراد حفظه لديه لانه يتعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه أراد به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل مناقصدا كما فعل أهل الكتاب أو بنسيان وقد كان التبديل جائزا في حياته عليه السلام بالنسخ فعلم أن المراد به بعد وفاته عليه السلام وأما النوع الثاني والثالث فجائزان عند الجمهور خلافا للبعض قالوا ان المقصود بالنص بيان الحكم فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه لان الحكم كما لا يثبت بلا سبب لا يبقى بلا سبب ولنا أن الحبس في البيوت والايذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم وبقيت التلاوة وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك ولان النظم حكمين جواز الصلاة والاعجاز وكل واحد منهما مقصود ألا ترى أن بالمتشابه لا يثبت الا هذان الحكمان فجاز أن ينسخ الحكم الذي هو العمل به ويبقى هذان الحكمان وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات فمتتابعات نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهذا لان التلاوة متى نسخت بقيت وحيا غير متلو والحكم مما يجب به ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بنفسها وانتساخها كذلك ثم عبد الله كان يقرؤها وهو عدل فلم يبق لتصديقه وجه الا أن يقال انها كانت ثابتة غير أن الله تعالى لما نسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته ولا تثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي بمثله يثبت القرآن وأما الرابع فانه نسخ معنى عندنا وعند الشافعي تخصيص و بيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار له أن الرقبة عامة تتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام وهذا لان النسخ رفع الحكم المشروع وفي الزيادة

قوله أيديهما (ونسخ وصف في الحكم) بان ينسخ عمومه واطلاقه و يبقى أصله (وذلك مثل الزيادة على النص) كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا أولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة (فانها نسخ عندنا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص وبيان) فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان (حتى أثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد) وهو قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده (و زيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل المقيدة بالايمان

(قال على النص) أي النص المطلق بأن يثبت أمر آخر زائد على الحكم المنصوص شرطا كانت تلك الزيادة أو ركنا (قوله هو الوظيفة) في المنتخب وظيفه چيزى كه براى كسى مقرر كرده باشند (قوله متخففا) التخفف موزه پوشيدن (قال فانها نسخ عندنا) فان هذه الزيادة رفع حكم اطلاق النص وهذا الحكم حكم شرعي ارتفع فصار منسوخا (قال تخصيص وبيان) فان المراد كان من الابتداء وبدو الامر حكم النص مع هذه الزيادة لكنه لم يبين وقد بين في هذا الزمان (قال حتى أثبت الخ) وعندنا لما كانت هذه الزيادة نسخا ونسخ الكتاب القطعي بخبر الواحد الظني لا يجوز فلا نحكم بهذه الزيادة (قال النفي) أي تغريب عام (قال على الجلد) أي الذي هو في حد زنا الغير المحصن (قوله وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر الخ) كما رواه مسلم عن عبادة بن الصامت (قوله يجوز الزيادة الخ) ونحن نقول ان هذا الحديث كان في ابتداء الاسلام ثم نزلت آية الجلد أي قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فهذه الآية صارت ناسخة لهذا الحديث في باب زيادة تغريب العام لان تمام الحد في الآية هذا الجلد لا غير فليس التغريب من تمام الحد ثم اذا رأى الامام المصلحة في التغريب حكم به سياسة وهذا أمر آخر كذا قيل فانه

(قوله عنده) متعلق بقوله يجوز (قال وزيادة الخ) عطف على قول المصنف زيادة النفي (قوله على كفارة القتل) أي خطأ

تقرير الحكم المشروع والحاق شيء آخر به فلا يكون نسخا فان الحاق صفة الايمان بالرقبة لايخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الاعتاق فى الكفارة وكذلك الواجب بالكتاب فى حد الزنا جلد مائة والكتاب لايتعرض للنفى فمتى ألحقنا النفى بالجلد لايخرج الجلد من أن يكون مشروعا فان قلت زيادة النفى على الجلد ليست بتخصيص قلنا ليس الشرط أن تكون الزيادة تخصيصا بل الشرط أن لاتكون نسخا وتكون بيانا اذا البيان عبارة عن اثبات وصف زائد للشيء يزداد به وضوحا مع بقاء الاصل لامحالة والزيادة بهذه الصفة لان المنصوص عليه وهو تحرير الرقبة باق ولكنه ضم صفة الايمان اليه والنص ساكت عن هذه الصفة فضم صفة الايمان الى الرقبة لايغير الرقبة ولنا أن ماذكرتم يدل على أن الزيادة بيان صورة ولانزاع فى ذلك لانا ندعى أنها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا لان النص يقتضى أن يكون الجلد حدا ومتى التحق النفى به لايبقى الجلد حدا حتى لايخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى الحكم الاول ولايقال الكلية ليست بحكم شرعى حتى تقبل النسخ لان الكلية لم تعرف الابالشرع فكانت حكما شرعيا وكذا النص يقتضى جواز التكفير بتحرير رقبة أى رقبة كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدى الى ابطال حكم ثبت بالكتاب وهذا لان القيد والاطلاق ضدان والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيأ آخر لانه صار المطلق بعضه ومالبعض الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة ولهذا قلنا اذا جلد القاذف تسعة وسبعين سوطا لاتسقط شهادته فى ظاهر الرواية لانه بعض الحد وليس بحد فثبت أنها نسخ لانه قد انتهى الحكم الاول والزيادة ليست بتخصيص لانه تصرف فى النظم ببيان أن بعض ماتناوله العام غير مراد به والاطلاق لايتناول القيد لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عبارة عن وجوده فاذا لم تكن الرقبة متناولة للاوصاف كيف يمكن تخصيص بعضها ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بالنص العام بقى الباقى ثابتا بذلك النص العام فلم يكن نسخا واذا ثبت التقييد لم يبق الحكم ثابتا بالمطلق بل بالمقيد فثبت أنه فى معنى النسخ والنسخ فى الحكم الثابت بالنص لايجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لئلا يصير زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل الطهارة شرطها فى طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله لايحرم القليل من المثلث لانه بعض المسكر ومالبعض العلة حكم العلة وقلنا اذا وجد المحدث أو الجنب الماء القليل لايستعمل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا فوجوده لايمنع التيمم واذا شهد أحد الشاهدين ببيع العبد بألف والآخر بألف وخمسمائة لاتقبل الشهادة ولايثبت البيع لان الذى شهد بألف وخمسمائة جعل الالف بعض الثمن وقد صار كلا من وجه فكانا غيرين

﴿فصل﴾ فى أفعال النبى عليه السلام (أفعال النبى سوى الزلة أربعة مباح ومستحب وواجب وفرض

فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلاة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر وأن ينسخا جميعا وأن ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لايتعلق بنظمها أحكام ولايزاد على الخبر المشهور بخبر آخر فى عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع فى بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغى أن يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال

﴿فصل أفعال النبى عليه السلام سوى الزلة أربعة أقسام مباح ومستحب وواجب وفرض﴾ وانما

(قوله فانه يجوز الخ) فالرقبة فى كفارة القتل خطأ مقيدة بقيد الايمان وفى كفارة اليمين والظهار مطلقة فالشافعى رحمه الله حمل رقبة هاتين الكفارتين على رقبة كفارة القتل وقيدها بالايمان لان الكفارات جنس واحد (قوله به) أى بالقياس (قوله ومثل هذا كثير الخ) كما مر فيما قبل فى مبحث الخاص (قوله وجواز الصلاة) وحرمة المس للجنب والحائض (قوله فلم يجر هذا الخ) كيف وان الحديث ليس وحيا متلوا حتى يكون منسوخ التلاوة بل انما النسخ فى حكمه (قال أفعال النبى الخ) المراد منها الافعال القصدية فان مايصدر منه صلى الله عليه وسلم فى النوم أو فى اليقظة سهوا بلاقصد لايصلح للاقتداء بالاتفاق لان البشر لايخلو عما جبل عليه (قال سوى الزلة) بفتح الزاى المعجمة بمعنى لغزش دركل ولغزش درسخن

والصحيح عندنا أن ماعلمنا من أفعاله عليه السلام واقعا على جهة

استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهى اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من أحنى فى الطريق نخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان من قصد موسى عليه السلام بالضرب تأديب القبطى فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا فى حقه عليه السلام لم يكن شئ واجبا اصطلاحيا لانه ماثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية فى حقه ثم انهم اختلفوا فى اقتداء أفعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبى عليه السلام على أى وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه مالم يقم دليل المنع وقال الكرخى يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين ماهو المختار عنده فقال (والصحيح عندنا أن ماعلمنا من أفعاله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة)

(قوله لان الباب) أى هذا الفصل (قوله وهى) أى الزلة (قوله لفعل حرام) اى من الصغائر (قوله بسبب القصد لفعل الخ) اى زلت الفاعل بسبب شغل الفعل المباح الذى قصده الى أمر حرام غير مقصود فلا تسمى هذه الزلة معصية الا مجازا فان المعصية اسم لفعل حرام يكون نفسه مقصودا بدون قصد مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا فان قيل ان الزلة لما ليست مقصودة لم يتحقق العتاب على فاعلها قلت لما كان الفاعل جليل القدر فالعتاب لتركه التثبت ووقوع نوع تقصير منه فانهم زلوا عن الافضل الى الفاضل (قوله من أحنى) أى أحنى نفسه يقال حناه حنون كردآ نرا دخم داد وفى بعض النسخ من أخبى يقال أخبى خباء خبا ساخت وخبا افراخت (قوله فخر منه) الخرور افتادن (قوله كما كان من قصد موسى الخ) كان رجلان يقتتلان أحدهما من بنى اسرائيل والآخر قبطى من قوم فرعون كان يسخر الاسرائيلى ليحمل حطبا الى مطبخ فرعون فاستغاث الذى من بنى اسرائيل موسى على القبطى فقال له موسى خل سبيله فقال لموسى لقد هممت ان أحمله عليك فضربه موسى بجمع كفه وكان موسى شديد القوة والبطش فمات ولم يكن موسى قصد قتله فندم موسى فقال هذا القتل من عمل الشيطان المهيج غضبى رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى (قوله مقصوده) أى مقصود موسى (قوله والا) أى وان لم يعتبر التقييد بقوله بالنسبة الينا (قوله فى حقه) وأما فى حقنا فيتحقق الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض أفعال النبى صلى الله عليه وسلم فى حقنا بدليل فيه شبهة ولك أن تقول انهم قالوا بجواز الاجتهاد فى حقه صلى الله عليه وسلم مع احتمال الخطا لكنه لا يقرره وهذا يدل على ثبوت الدليل الظنى فى حقه صلى الله عليه وسلم فيتحقق الواجب فى حقه صلى الله عليه وسلم أول وقت الاجتهاد فيصح التقسيم الرباعى بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم أيضا وله توجيه (٩٢) آخر أيضا وهو أن المراد بالواجب ما كان صفة كمال ولا يكون ركنا ولا شرطا والمراد بالفرض مايكون ركنا أو شرطا فيصح التقسيم الرباعى أيضا (قوله لم تصدر عنه سهوا) كالتسليم على رأس الركعتين فى الظهر فانه وقع منه صلى الله عليه وسلم سهوا فلا يجب علينا اقتداؤه فى هذه الافعال السهوية (قوله ولم تكن له طبعا) كالافعال الطبعية التى لا يخلو ذو نفس عنها كالنوم واليقظة والاكل والشرب وغيرها فلا يجب علينا اقتداؤه فى هذه الافعال الطبعية بل هذه الافعال مباحة له صلى الله عليه وسلم ولامته بلا خلاف (قوله ولم تكن مخصوصة به) كاباحة الزيادة على الاربعة فى النكاح فانها مخصوصة به صلى الله عليه وسلم لا يجوز لنا اقتداؤه صلى الله عليه وسلم فى هذا وأما صلاة الضحى فقد قال السيد فى شرح المشكاة انه لم يوجد فى الاحاديث مايدل على وجوب الضحى عليه صلى الله عليه وسلم سوى حديث رواه الدارقطنى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت بصلاة الضحى ولم تؤمروا بها (قوله فقال بعضهم) هو أبو بكر الدقاق والغزالى من الشافعية (قوله يجب التوقف فيه) لان المتابعة عبارة عن الموافقة فى أصل فعله صلى الله عليه وسلم ووصفه ولما ليس وصف الفعل معلوما فلا يمكن المتابعة والاقتداء فيتوقف بالضرورة ويمكن أن يقال ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذه المتابعة لا تتوقف على العلم بوصفه فتأمل (قوله وقال بعضهم) كمالك وأبى العباس بن سريج من الشافعية (قوله يجب اتباعه الخ) فانا مأمورون باتباع الرسول مطلقا من غير فصل بين القول والفعل قال الله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (قوله وقال الكرخى) أى أبو الحسن الكرخى (قوله لتيقنها) فان الاباحة أدنى المشروعات وأشار بقوله يعتقد الى أنه لا يثبت اتباعنا له صلى الله عليه وسلم فى هذا الفعل المباح ولاحتمال أن يكون مختصا به صلى الله عليه وسلم اذ بعض من الاحكام كانت مخصوصة به صلى الله عليه وسلم فيجب التوقف حتى يقوم الدليل على عدم الاختصاص فحينئذ نتبعه وفيه أن اثبات حرمة الاتباع بلا دليل بناء على الاحتمال مما لا يعتد به مع أن الاصل فى الاشياء الاباحة وما اختص به صلى الله عليه وسلم نادر والنادر كالمعدوم فلا يعتد به فتأمل (قوله الا اذا دل الدليل الخ) فحينئذ يتبع فيه على تلك الصفة (قوله هذا كله) أى الاختلاف (قوله ماهو المختار) وهو مذهب أبى بكر الجصاص الرازى (قوله فقال) أى اتباعا لفخر الاسلام

نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على أى جهة فعله النبى عليه السلام قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الاباحة) أفعال النبى عليه السلام التى تصلح للاقتداء أربعة على ما بينا أما الزلة فلا تدخل فى هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل فى حالة النوم فلا عبرة به أما الزلة فاسم لفعل غير مقصود فى عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله منه الى ما هو حرام لم يقصده أصلا يقال زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق كما أن فى الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل فى الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد تسمى الزلة معصية مجازا ولا تخلو الزلة عن القران ببيان أنها زلة اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطى بوكزته هذا من عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن المسلم أن يقتل كافرا حربيا وان كان مباح الدم أو من الله تعالى كما قال فى آدم عليه السلام وعصى آدم ربه والمراد هنا الزلة لانه لم يقصد العصيان واذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على أحد أنها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس فى سائر أفعال النبى عليه السلام مما ليس بسهو كما روى أنه عليه السلام سها فى صلاته ولا طبع كالنوم والاكل وغير ذلك اذ البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يتوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان مترددا بين أن يكون مباحا ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء اذ الاقتداء هو المتابعة فى أصله ووصفه فاذا خالفه فى الوصف لم يكن مقتديا فانه اذا فعل فعلا ونحن نفعله فرضا أو بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة لامته فى أقواله وأفعاله قال الله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وقال فاتبعونى يحببكم الله وقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى عن سمته وطريقته وقال الكرخى ان علم صفة فعله أنه فعله واجبا أو ندبا أو مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص يقول بقول الكرخى الا أنه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا وهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت بيقين ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل كمن وكل آخر فى أمواله فانه يملك الحفظ لانه متيقن به لكونه مرادا للموكل بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ثم قال الكرخى قد وجدنا اختصاص النبى عليه السلام باشياء كصوم الوصال وحل تسع نسوة وغير ذلك ووجدنا الاشتراك أيضا فكل فعل نقل عنه فهو يحتمل أن يكون من الضرب الاول وأن يكون من الضرب الثانى واذا تعارض الجانبان وجب الوقف حتى يقوم الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ففيه دليل على أنه يؤتسى به فى أفعاله وأقواله فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه بذلك ولان الرسل أئمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى فى ابراهيم انى جاعلك للناس اماما والامام اسم من يؤتم به أى يقتدى به فالاصل فى كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما ثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم

من الوجوب أو الندب أو الاباحة (نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا (وما لم نعلم على أية جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الاباحة) لانه لم يفعل حراما ولا مكروها البتة فلا بد أن يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة فى حقنا شرع

(قال نقتدى به الخ) فانه قال الله تعالى خطابا لنبيه صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (قال فعله) على صيغة الماضى المعلوم كما اختاره بحر العلوم رحمه الله (قال قلنا فعله الخ) مصدر مبتدأ وخبره قوله على أدنى الخ كما اختاره بحر العلوم ويحتمل أن يكون فعله على صيغة الماضى المعلوم أى فعله النبى صلى الله عليه وسلم على أدنى الخ وهذا هو الاوفق لما قبله أى على أية جهة فعله (قال وهو الاباحة) أى الاباحة الاصطلاحية وهى جواز الفعل مع جواز الترك أما جواز الفعل فلانه صلى الله عليه وسلم لم يفعل حراما ولا مكروها وأما جواز الترك فبحكم الاصل فان الاصل فى الاشياء الاباحة ولنا اتباعه لانه الاصل فانه ما بعث الا لنقتدى به نعم اذا قام دليل الاختصاص فلا نتبعه (قوله فى حقنا) أى بالنسبة الينا

(قوله وفى بيان الخ) عطف على قوله فى تقسيمها عطفا تفسيريا (قوله بالوحى) وهو اعلام من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم (قال ظاهر وباطن) يطلق الوحى عليهما بالحقيقة والمجاز وبالاشتراك (قوله ثلاثة أنواع) لا بل أربعة أنواع والنوع الرابع ما سمعه من الله تعالى بلا توسطة الملك وهو الحديث القدسى كذا قال بحر العلوم رحمه الله وقال الكرمانى فى شرح البخارى ان القرآن معجز لفظه وينزل بواسطة جبريل والقدسى غير معجز وينزل بدون الواسطة وقال ابن الملك فى شرح المشارق ان الحديث القدسى ما أخبر الله به نبيه بالهام أو بمنام فأخبر صلى الله عليه وسلم عن ذلك المعنى بعبارة نفسه انتهى فالفرق بينه وبين الحديث النبوى أنه صلى الله عليه وسلم اذا عبر عن المعنى الموحى اليه بالفاظه ونسبها اليه تعالى فقدسى والافنبوى كذا قال على القارى (قال الملك) أصله مالك من الالوكة وهى الرسالة ثم قلب فصار ملأك وهو جسم نورانى علوى ذو قدرة يتشكل بما شاء (قال بالمبلغ) بكسر اللام (قال باية قاطعة) أى بعلم ضرورى قطعى بان هذا المبلغ ملك مرسل من الله تعالى وما روى من أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ سورة النجم ووصل الى هذه الآية (أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى) أدرج الشيطان هذه الكلمة تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فبعضهم قال ان النبى صلى الله عليه وسلم علم أن هذه الكلمة من قول جبريل ومن الوحى الالهى فقرأها بلسانه المبارك وبعضهم قالوا انه قرأها الشيطان بحيث علم الحاضرون أنها جرت على لسان (٩٤) النبى صلى الله عليه وسلم ففرح المشركون وقالوا ان محمدا امدح آلهتنا واشتهر هذا فجاء جبريل وقال ان هذه الكلمة ما قلتها وليست من الوحى بل هى مقولة الشيطان فهذا كله من الموضوعات وضعها الملاحدة لابطال الشريعة والحق أنه لادخل للشيطان فى أقواله الشريفة التبليغية ولو كان كذلك لارتفع الامان عن التبليغ وتفى الهداية رأسا نعوذ بالله من ذلك كذا قالوا (قال وهو) أى ما نزل بلسان الملك (قال الروح الامين) أى جبريل عليه السلام فانه أمين (قوله يعنى القرآن الذى الخ) وأما الاحاديث فبعضها نزل به الروح الامين وبعضها نزل به الملك الآخر (قوله روح القدس) لا أضيف الروح الى القدس وهو الطهر كما يقال حاتم الجود وزيد الخير أو المراد الروح المقدس وحاتم الجود وزيد الخير والمقدس المطهر من المآثم كذا فى الكشاف واعا سمى جبريل روحا لان بالروح حياة الابدان كذلك بجبريل حياة الدين فانه واسطة نزول الوحى كذا فى التفسير الكبير (قال أوثبت) أى مع علمه الضرورى بان المبلغ ملك مرسل من الله تعالى (قال باشارة الملك) وذلك بان الروح لطافته يناسب الملك فيخلق الله تعالى فى الروح العلم بالملك ويعرف الروح ببعض هيئات الملك ان الملك يقصد هذا وهذه اشارة الملك (قوله كما قال عليه السلام ان روح القدس الخ) أورده على القارى وهذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة والقدس بمعنى المقدس والنفث بالفتح دردميدن والروع بضم الراء القلب (قال أوتبدى) أى مع العلم الضرورى بان هذا الالهام من الله تعالى فى مسير الدائر انه على صيغة المجهول ويرده ترجمة بحر العلوم رحمه الله باظاهر شود آن وحى بر قلب رسول الخ فالحق أنه على صيغة ماض معلوم من التبدى فى منتهى الارب تبدى برآمد وآشكارا كرديد (قال بالهام من الله تعالى) أى ايقاع فى القلب بلا كسب فى اليقظة (قال بنور من عنده) فى مسير الدائر الباء زائدة ونحن نقول لا حاجة الى القول بزيادة الباء فان المعنى يستقيم اذا قيل انها سببية وقد اختار بحر العلوم رحمه الله كون هذه الباء السببية (قوله فيه) أى فى نفس الالهام

﴿ فصل ﴾ فى تقسيم السنة فى حق النبى عليه السلام (والوحى نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة) بان يخلق الله فيه علما ضروريا (وهو الذى أنزل عليه بلسان الروح الامين) وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق (أو ثبت عنده) ووضح له (عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام) واليه أشار عليه السلام فى قوله ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستوفى رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب (أو تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان أراه بنور من عنده) واليه أشار تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما أراك الله

فى تقسيمها فى حقه وفى بيان طريقته فى اظهار أحكام الشرع بالوحى فقال (والوحى نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة أنواع الاول ما ثبت بلسان الملك) وهو جبريل عليه السلام (فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ) أى سمع النبى عليه السلام بعد علم النبى عليه السلام بانه جبريل عليه السلام (باية قاطعة) تنافى الشك والاشتباه فى أنه جبريل عليه السلام أولا (وهو الذى أنزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام) يعنى القرآن الذى قال الله تعالى فى حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانى ما بينه بقوله (أو ثبت عنده صلى الله عليه وسلم باشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله (أو تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان أراه بنور من عنده) وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء أيضا وان كان الهامهم يحتمل الخطأ والصواب والهامه عليه السلام

فهذا كله وحي ظاهر وانما اختلف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما ظهر له أنه من الله تعالى ثم ذا قد يكون بلسان الملك وقد يكون باشارته وقد يكون باظهار الله بلا واسطة ملك وهذا كله مقرون بالابتلاء والمراد به الابتلاء في درك حقيقته (والباطن ماينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه عليه السلام) وانما له الوحي الظاهر لاغير وانما الاجتهاد لامته لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فيجوز مخالفته في ذلك ولا خلاف في أنه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله فيما يبين من أحكام الشرع ولانه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان حكم الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف أمر الحرب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب به دفع الضرر عنهم أو جر النفع اليهم فيما تقوم به مصالحهم فيجوز استعمال الرأي في مثله لحاجة العباد الى ذلك اذ ليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز أو الحاجة فلا يجوز استعمال الرأي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان له أن يبين أحكام الشرع بطريق الوحي تارة وبالرأي أخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا أولي الابصار والنبي أولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الامر بالاعتبار فكان أدخل في هذا الخطاب وقال الله تعالى ففهمناها سليمان أي الحكومة أو الفتوى والمراد به أنه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم دل أن المراد به الرأي والدليل عليه أن داود لما حكم بالغنم لاهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أوفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال أرى أن تدفع الغنم الى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان ذلك باجتهادهما وهذا كان في شريعتهم وحكم داود عليه السلام بالرأي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال الله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم فتبين أنه أذن بالرأي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سألته عن الحج عن أبيها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله أحق فهذا فتوى بمحض القياس وسأله عمر عن القبلة للصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه السلام ففيم اذا فقاس احدى مقدمتي الشهوة بالاخرى مع أن في المقيس عليه تسكين تلك الشهوة ولا كذلك في المقيس وقال ان الرجل ليؤجر في كل شئ حتى في مباضعة أهله فقيل له يقضي أحدنا شهوته ثم

لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شأنه عليه السلام أو لم تثبت به أحكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة لم تثبت به أحكام الشرع (والباطن ماينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة) بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه مالم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين (فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه عليه السلام) لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلمه لابد أن يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب أن المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم أنه عام فلا نسلم أن اجتهاده ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه

(قال فأبى بعضهم) وهم الاشعرية وأكثر المعتزلة (قال هذا) أي الاجتهاد (قوله كذلك) أي وحيا (قوله هذا) أي الاجتهاد (قوله دون كل ما تكلم به) بقرينة أن هذه الآية نزلت رد المزاعم الكفار انه افتراه من عنده فضمير هو راجع الى القرآن والمعنى ان القرآن الا وحي يوحى وما ينطقه عن الهوى وليس بمعنى أن كل ما يتكلم به صلى الله عليه وسلم وحي قال أبي وأستاذي مقدام المحققين قدس سره ولا يرد أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان العموم انما يعتبر اذا أمكن وليس امكانه ههنا لانا نعلم بالضرورة أنه عليه السلام كان ناطقا في كثير من الامور بدون الوحي فلا بد من التخصيص بالسبب لما عرف أن العام اذا لم يمكن اجراؤه على العموم يحمل على الخصوص انتهى (قوله ولئن سلم أنه عام الخ) بان يكون ضمير هو راجعا الى كل ما تكلم به صلى الله عليه وسلم وما في مسير الدائر في توضيح هذا التنزيل ولو سلمنا أن الضمير

عائد الى ما الخ فنحن لا نفهمه اذ كلمة ما في قوله وما ينطق الخ نافية ليست بموصولة حتى يعود الضمير اليه في معالم التنزيل (وما ينطق عن الهوى) أي بالهوى يريد لا يتكلم بالباطل [(قوله والقرار عليه) فان تقريره صلى الله عليه وسلم على اجتهاده يدل على أنه هو الحق حقيقة فصار كما اذا ثبت بالوحي ابتداء

يؤجر على ذلك فقال أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم قالوا نعم قال فكذلك يؤجر اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الرأى والاجتهاد من حيث ان الاثم فى الوضع فى الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهى والامتناع عنه واجب وبالاقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس فى حرمة الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح أنه عليه السلام كان يشاورهم فى أمر الحرب وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر فى مفاداة الاسارى يوم بدر فاشار أبو بكر بالمفاداة ومال رأيه الى ذلك حتى منّ عليهم ثم نزل العتاب بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالرأى ونزل الوحى بخلاف ما رأى فعرفنا أنه كان يعمل بالرأى فى الاحكام كما فى الحروب ولو لم يكن له فصل الامر بالرأى لما أمر بالمشورة بقوله وشاورهم فى الامر لانه لا ينال بها الا الرأى وظاهر الامر لا يخص بابا ولا يقال انه أمر تطييبا لنفوسهم لانهم يخالفونه فى بعض الامور ألا ترى أنه شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فى بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الاحزاب لينصرفوا فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف وقد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى أو قرى فاذا أعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وكذلك أخذ برأى غيره فى النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما أوحى اليه فى الحرب كما فى سائر الحوادث وكان يقول لابى بكر وعمر قولا فانى فيما لم يوح الى مثلكما واذا جاز له العمل برأى غيره فيما لم يوح اليه فبرأيه أولى ولان الاجتهاد مبنى على العلم بمعانى النصوص وهو عليه السلام أسبق الناس فى ذلك حتى وضح له من المتشابه الذى لا يقف عليه أحد من الامة واذا وضح له معانى النص لزمه العمل به ولو منع عنه لكان ضرب حجر وانما يليق بعلو درجته الاطلاق دون الحجر (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار الا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا) فاذا أقره الله على ذلك دل على أنه مصيب بيقين وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى وحينئذ لا يجوز مخالفته فى ذلك (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى) لانه غير معصوم عن القرار على الخطا

(وعندنا هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه) أى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظر الوحى أولا لجوابها الى ثلاثة أيام أو الى أن يخاف فوت الغرض (ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) فان كان أصاب فى الرأى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وان كان أخطأ فى الرأى ينزل الوحى للتنبيه على الخطا وما تقرر على الخطا قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان أخطؤا يبقى خطؤهم الى يوم القيامة وهذا معنى قوله (الا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى) من مجتهدى الامة فانهم يقررون على الخطا ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة فى كتب الاصول منها أنه لما أسر أسارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبى عليه السلام أصحابه فى حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال أبو بكر رضى الله عنه هم قومك وأهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم أحرارا لعلهم يوفقون للاسلام بعد ذلك وقال عمر رضى الله عنه مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكنى من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عليه السلام

(قال وعندنا) أى عند أكثر أصحابنا (قال مأمور بانتظار الخ) لان الوحى طريق قطعى فى معرفة الاحكام فلا بد من انتظاره (قوله أو الى أن يخاف الخ) وهذا متفاوت بحسب تفاوت الحوادث كانتظار الولى الاقرب فى النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفؤ كذا قال ابن الملك رحمه الله (قال ثم العمل بالرأى) أى القياس (قال بعد انقضاء مدة الخ) لانه لما لم ينزل الوحى بعد الانتظار كان هذا اذنا من الله تعالى بالاجتهاد لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وأى رجل كان أكمل بصيرة من النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وما تقرر الخ) كلمة ما نافية (قال الا أنه عليه السلام معصوم الخ) كيلا يلزم اتباع الامة له صلى الله عليه وسلم فى الخطا فانه اذا أقره الله تعالى على اجتهاده دل على أنه كان هو الصواب فتكون مخالفته حراما فلزم الاتباع فى الخطا (قوله ولا يعصمون عن القرار عليه) أى على الخطا ولذا جازت مخالفة مجتهد لمجتهد آخر (قوله لما أسر أسارى بدر) رواه مسلم والاسر أسير كردن والاسير مقيد ومحبوس وأسارى جمع وبدر اسم موضع بين مكة والمدينة وعليه الاكثرون وقيل اسم لبئر هنالك وقيل كانت بدر بئرا لرجل يقال له بدر قاله الشعبى كذا فى معالم التنزيل (قوله وهم سبعون نفرا الخ) ومنهم العباس عمه عليه السلام وعقيل بن أبى طالب (قوله مكن نفسك الخ) وفى التوضيح مكن حمزة من العباس

(قوله لاتذر) أى لاتترك (قوله ديارا) أى نازل دار (قوله فأمر بأخذ الفداء) وخلى الاسراء (قوله فى أحد) جبل بالمدينة على أقل من فرسخ وقبر هرون عليه السلام به والغزوة كانت عنده فى شوال سنة ثلاث كذا فى التوشيح شرح صحيح البخارى (قوله فقالوا اقبلنا) وقد وقع ذلك فانه قتل يوم أحد سبعون من الصحابة كذا فى صحيح البخارى (قوله ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن) أى يبالغ فى قتل المشركين والاسرى جمع الاسير والاثخان بسيار كشتن وغالب آمدن وعرض الدنيا أى متاعها (قوله لولا كتاب من الله) أى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو أن المجتهد لا يؤاخذ وان أخطأ (قوله ومعاذ بن سعد) وفى معالم التنزيل وسعيد بن معاذ فانه قال يارسول الله الاثخان فى القتل أحب الى

من استبقاء الرجال (قوله فظهر أن الحق آلخ) وظهر أيضا أن الحكم الاجتهادى لا ينقض وان ظهر الخطا وان ما يؤخذ بالحكم الاجتهادى حلال طيب وان ظهر الخطأ (قوله وبين ظهوره) أى ظهور النص بخلاف الرأى وقيل أى ظهور ما وقع فى الرأى بخلاف النص (قوله فى الاول) أى فى نزول النص بخلاف الرأى (قوله وفى الثانى) أى ظهور النص بخلاف الرأى وقيل أى ظهور الرأى بخلاف النص ينقض الرأى به أى بالنص (قال وهذا) أى اجتهاده صلى الله عليه وسلم (قال فانه حجة قاطعة الخ) يعنى أن الالهام حجة قاطعة فى حقه صلى الله عليه وسلم أى الهامه صلى الله عليه وسلم دليل قطعى لا يجوز المخالفة فيه وأما الالهام فى

حق غيره صلى الله عليه وسلم أي الهام غيره صلى الله عليه وسلم من الاولياء فليس بهذه الصفة أى ليس حجة قاطعة بل ظنية لعدم العصمة فلا يجب علينا اتباعه بل تجوز مخالفته (قوله فالهامه الخ) الظاهر أن الفاء للتفسير أو للتعليل وعلى كل تقدير فلا تطابق بين تقرير الشارح ومحصل المتن فان الهام الولى على تقرير الشارح حجة فى حق نفسه لا فى حق غيره ومحصل المتن ان الهام الولى ليس حجة أصلا لا فى حق نفسه ولا فى غيره كما هو الظاهر من عبارة المتن وهذا هو مختار ابن الهمام وقد يستدل عليه بأن الالهام ليس الا القاء فى القلب وهذا من الخيالات فلا اعتداد به وهذا الاستدلال واه فان الهام الولى ليس كخطرات بل الهامه أن يقع فى قلبه أمر من الله تعالى مع علمه الضرورى القطعى بأنه من الله فهو حجة بلا ريب كذا قيل (قوله يكون حجة) أى حجة قطعية بلا امتراء

(وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة فى حقه وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة) وانما اخترنا تقديم انتظار الوحى لانه مكرم بالوحى الذى يغنيه عن الرأى وكان غالب أحواله أن لا يخلو عن الوحى والمصير الى الرأى باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحى ألا ترى أن التيمم لا يجوز فى موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء وكان انتظار الوحى فى حقه كطلب النص النازل الخفى فى حق غيره من المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا أن يخاف الفوت فى الحادثة وأما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى فنازل فى شأن القرآن أى وما آتاكم به من القرآن ليس بكلام يصدر عن هواه انما هو وحى من عند الله يوحى اليه وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء وأحد لا يجوز على رسول الله اتباع هوى النفس وانما الاجتهاد عمل يقتضيه العقل لا بهوى النفس وهو وحى باطن فى حقه عليه السلام والجهاد محض حق الله تعالى لانه لاعلاء كلمته ما بينه وبين غيره فرق وقد انعقد الاجماع على عمله بالرأى فى باب الحروب فكذلك فى سائر الابواب لانه كان يوحى اليه فى الابواب كلها وعلم به أن الوحى لا يسد باب الرأى بل يقويه

السلام ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا أبا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح عليه السلام حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عليه السلام على رأى أبى بكر رضى الله عنه فأمر بأخذ الفداء وقال تستشهدون فى أحد بعددهم فقالوا اقبلنا فلما أخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبكى الصحابة كلهم وقالوا لو نزل العذاب ما نجا أحد منا الا عمر رضى الله عنه ومعاذ بن سعد فظهر أن الحق هو رأى عمر رضى الله عنه وان النبى عليه السلام أخطأ حين عمل برأى أبى بكر رضى الله عنه لكنه لم يقرر على الخطا بل تنبه عليه بانزال الآيات وأمضى الحكم على الفداء وأمر بأكله ولم يؤمر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه فان فى الاول لا ينقض الرأى بالنص وفى الثانى ينقض به (وهذا كالالهام) الفرق بين اجتهاد النبى عليه السلام وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبى عليه السلام وغيره من الاولياء (فانه حجة قاطعة فى حقه وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة) فالهامه قسم من الوحى يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام

(قوله ان وافق الشريعة الخ) فيه ايماء الى أن الهام الولى ان خالف الشريعة المحمدية فهو ليس بحجة لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره انما هو من الشيطان الضال المضل (قوله ولم يتعد الى غيرهم) وهكذا قال عامة العلماء ومشى عليه الامام السهروردى واعتمده الامام الرازى وابن الصلاح من الشافعية كذا فى الصبح الصادق فليس للولى أن يدعو غيره الى الهامه ولا أن يمنع مجتهدا يعمل باجتهاده الصحيح وان علم بالالهام ان اجتهاده خطأ (قوله من قبلنا) أى من الانبياء السابقين (قوله واختلف فيها) أى فى الشرائع السابقة فى التعبد بها (قوله تلزم علينا مطلقا) بناء على أن كل شريعة ثبتت لنبى فهى باقية الى قيام الساعة لانها من مرضياته تعالى الا أن يقوم الدليل على انتساخه وقد قال الله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فعلى هذا يلزمنا شرائع من قبلنا مطلقا وعليه عامة أصحاب الشافعى وبعض مشايخنا ولقائل أن يقول ان كونها من مرضياته تعالى لا يستلزم أن يبقى الى الساعة لم لا يجوز أن تكون من مرضياته تعالى الى حياة ذلك النبى أو الى مدة معينة فانه تعالى حكيم يفعل الصالح ولا يسئل عما يفعل (قوله لا تلزمنا قط) بناء على أن شريعة كل نبى تنتهى ببعثة نبى آخر أو بوفاته الا ما لا يحتمل الانتساخ كما قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولقائل أن يقول ان هذه الآية لا تدل الا على نسخ الشريعة الاولى فى الجملة لا على انتساخها بالكلية فما بقى منها غير منسوخ يعمل به على انه شريعة النبى المتأخر (قوله بل وجدت الخ) أو نقلها أهل الكتاب (قوله لا تلزمنا) وكذا لا يعتبر قول من أسلم من أهل الكتاب لانه انما يعرف مسائل كتابه بظاهر الكتاب أو بنقل جماعتهم ولا حجة فى ذلك كذا قيل (قوله لانهم) أى أهل الكتاب (قوله ان النفس) تقتل (بالنفس) اذا قتلها (والعين) تفقأ (بالعين والانف) يجدع (بالانف والاذن) تقطع (بالاذن والسن) تقلع (بالسن والجروح قصاص) أى يقتص فيها اذا أمكن (قوله ونبئهم) أى أخبر يا صالح قومك (أن الماء قسمة) أى مقسوم بينهم وبين الناقة فيوم لهم ويوم لها (قوله بطريق المهايأة) قال عبد النبى الاحمدنكرى فى جامع العلوم المهايأة بالياء التحتانية بنقطتين عبارة عن قسمة المنافع فى الاعيان المشتركة كان أحد الشريكين يتهيأ للانتفاع بالعين حين فراغ شريكه عن الانتفاع بها (قوله أئنكم لتأتون الرجال) أى على الرجال (شهوة) أى لارادة الشهوة (من دون النساء) اللاتى هى مواضع قضاء الشهوة (قوله ومثال ما أنكره الخ) فان صريح قوله تعالى فبظلم من الذين الخ يدل على أن حكم حرمنا عليهم الخ ليس باقيا علينا فانه كان بسبب ظلمهم (قوله فبظلم) أى بسبب ظلم (من الذين هادوا) هم اليهود (حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) أى التى فى قوله تعالى حرمنا كل ذى ظفر الآية (قوله وعلى الذين هادوا) أى اليهود (حرمنا كل ذى ظفر) وهو الحيوان الذى لم يفرق بين أصابعه كالابل والبط والنعامة (ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الاما) أى الشحم الذى (حملت ظهورهما أو) حملته (الحوايا) الامعاء جمع حاوية (أو ما اختلط بعظم) وهو شحم الالية فانه أحل لهم (ذلك) التحريم (جزيناهم ببغيهم) أى بسبب ظلمهم كقتل الانبياء وأكل الربا وغيره كذا فى الجلالين (قوله انما تلزمنا الخ) ايماء الى ان قول المصنف على انها الخ متعلق بقوله تلزمنا (قوله صارت تلك الخ) فوجب علينا ائتمارها فانما أحكام الهيئة لم تنسخ

﴿فصل فى شرائع من قبلنا وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى أو رسوله عليه السلام من غير انكار على أنه شريعة لرسولنا) وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل جعلنا منكم

الاولياء حجة فى حق أنفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا أخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع فى بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ماذكره المصنف رحمه الله بقوله (وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله أو رسوله من غير انكار) فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت فى التوارة والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وأدرجوا فيهما أحكاما بهوى أنفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم أنكر علينا بعد نقل القصة صريحا بأن لا تفعلوا مثل ذلك أو دلالة بأن ذلك كان جزاء ظلمهم فحينئذ يحرم علينا العمل به وهذا أصل كبير لابى حنيفة رحمه الله يتفرع عليه أكثر الاحكام الفقهية فمثال مالم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أى على اليهود فى التوراة أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وهكذا قوله تعالى ونبئهم أن الماء قسمة بينهم أى بين ناقة صالح عليه السلام وقومه يستدل به على أن القسمة بطريق المهايأة جائزة وهكذا قوله تعالى أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء فى حق قوم لوط عليه السلام يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التى تلزمنا انما تلزمنا (على انها شريعة لرسولنا عليه السلام) لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت فى كتابنا بلا انكار صارت تلك جزأ من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام أولئك الذين هدى

شرعة ومنهاجا ورأى رسول الله عليه السلام فى يد عمر صحيفة فقال ماهى فقال التوراة فغضب وقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى فثبت أنه كان متبوعا لا تابعا وعلى ماقلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده أمره بان يقتدى بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع اذ الاهتداء انما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا على أنها شريعتنا ولا يفصلون بين مايصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما فى أيديهم من الكتاب وبين ماثبت ذلك بالقرآن أو السنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وكان عليه السلام على أحكام شريعة ابراهيم قبل مبعثه فى أمور المناسك وغيرها حتى كان يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل جميع ماثبت له بقول الثقات من شريعته وسئل ابن عباس عن سجدة ص فقال سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بان يقتدى به وقد احتج محمد على جواز القسمة بطريق المهايأة فى كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله تعالى ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما أخبر الله ذلك عن صالح وقد احتج أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وبه استدل الكرخى على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمى فثبت به أن المذهب هذا الآية يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوى الالباب من عباده ليبين لهم ماقصرت عنه عقولهم فى مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين أمته لا رسول الله وهذا فاسد الا أنا شرطنا فى هذا أن يقص الله تعالى أو رسوله من غير انكار اذ لا عبرة بما ثبت بقول أهل الكتاب لانهم متهمون فى ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولا بما ثبت بكتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز أن يكون ذلك من جملة ماغيروا أو بدلوا ولا ماثبت بقول من أسلم منهم لانه تلقن ذلك من كتابهم أو سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف ان النبى عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول الوحى عليه فنفاه قوم اذ لم يشتهر رجوعه الى علماء شريعة ولا افتخار أهل شريعة به وأثبته قوم لان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض وعامة أهل الاصول على أنه كان على شريعة ابراهيم عليه السلام لما مر

(فصل فى تقليد الصحابى والتابعى) اعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه محق بلا نظر وتأمل فى الدليل كانه جعل قوله قلادة فى عنقه وهو أربعة أنواع تقليد الامة صاحب الوحى وتقليد العالم صاحب الرأى والنظر فى الفقه لسبقه على أقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلاثة الاولى صحيحة لانها تقع عن ضرب استدلال فانا عرفنا صاحب الوحى صديقا معصوما عن الكذب بالنظر والاستدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يأمن الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس ثم عرفنا بخبره ان رأى الصحابى مقدم على رأى غيره وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا تقليد العامى العالم لانه ماميز بين العالم وغيره الا بضرب استدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوه بهوى نفوسهم بلا نظر عقل واستدلال وهو الذى ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطا بدلالة المعجزة فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة فى غيرهم فلا يجب

هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع فى بيان تقليد الصحابة رضى الله عنهم الحاقا بابحاث السنة فقال

(قوله الحاقا بابحاث الخ) فان احتمال السماع من الرسول صلى الله عليه وسلم متحقق فى قول الصحابى والاحتمال بعد الحقيقة فى الرتبة فكان تقليد الصحابى ملحقا بالسنة

(قال تقليد الصحابي الخ) التقليد اتباع الرجـل غيره فيما سمعه يقول أو فى فعله على زعم أنه محق بلا نظر فى الدليـل فكان المقلد جعـل قول الغير أو فعـله قلادة فى عنقه كذا فى شرح مختصر المنار والمراد بالصحابى الصحابى المجتهد كذا فى التلويح فان رواية الصحابى الغير المجتهد قد تترك اذا خالف القياس من كل وجه فقوله أولى بالترك كذا قيـل (قال به) أى بقوله (قال القياس) أى الذى كان مخالفا القول ذلك الصحابى (قوله أى قياس الخ) ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف القياس عوض عن المضاف اليـه (قوله لاحتمـال السمـاع الخ) دليل لقول المصنف يترك الخ وفيه على ما أفاد بحر العلوم أن احتمـال السمـاع ليس بموجب والقياس حجة شرعية موجبة للعمل فكيف يترك بمجرد الاحتمال (قوله وان لم يسند اليه) أى وان لم يسند الصحابى الى الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله منه) أى من النبى صلى الله عليه وسلم (قوله أحوال التنزيل) أى الاحوال التى نزل فيها التنزيل (قوله فلهم) أى فللصحابة مزية على غيرهم من التابعين ومن بعدهم (قوله يتعين جهة السمـاع) لان الصحابى العادل لا يعمل الا بدليل واذا انتفى القياس تعين السمـاع منه صلى الله عليه وسلم فتقليـده عين تقليد المسموع منـه (قوله لانه يحتمـل أن يكـون الخ) والسماع من الرسول عليه السلام وان كان محتملا أيضا لكنـه ليس مجرد الاحتمال موجبا (قوله وأخطأ فيه) لكونه غـير معصوم عن الخطا كسائر المجتهدين (قال لا يقلد) وهذا فى الامور التى لا تدرك بالقياس مشكل كذا قيل (قوله أولا) أى لا يكون مـدركا بالقياس كالمقادير الشرعيـة (قوله فتعـين البطلان) ولو كان ما قاله الصحابى مسموعا من الرسول صلى الله عليه وسلم لرفعه الى النبى صلى الله عليه وسـلم ولما لم يرفعه علم أنه من اجتهاده واجتهاده واجتهاد غيره متساويان فى احتمـال الخطا لعـدم عصمته فلا يكون حجة وهـذا فيما يدرك بالقياس وأما فيما لا يدرك بالقياس فيجوز أن الصحابى انما أتى به لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك فمع جواز أن لا يكون دليلا كيف يلزم غيره فلا يكون حجة قبل (قال بالتقليد) أى بتقليد الصحابى (قال كما فى أقل الحيض) فان تقديره لا يعرف بالقياس (قوله بما قالت عائشة رضى الله عنها الخ) رواه الدارقطنى مع اختـلاف لفظ كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله (قال وشراء ما باع الخ) صورته أن يبيع رجـل عرضا من رجل بثمن مؤجل ثم اشترى ذلك البائع من ذلك المشترى باقل من الثمن الاول قبل نقد الثمن الاول فهذا الشراء حرام فاسد ولقائل أن يقول ان هذا المثال لا يصح فان فساد هذا البيـع مما يدرك بالرأى والقياس فان البائع الاول لما اشترى باقل من الثمن الاول قبـل نقده حصـل المبيع فى ملك البائع الاول وهذا القدر الاقل سقط من ذمة المشترى الاول والزيادة عليـه بقى فى ذمتـه مع خروج المبيع عن ملكه فكان البائع الاول حصـل هـذا القدر الباقى بلا بدل فاشتبه بالربا والربا وشبهته كلاهما محرمان فلذا حكم بفساد هذا العقد نعم ان وعيد بطلان الحج والجهاد لا يحصل بالقياس فلا بد من سماع عائشة رضى الله عنها هـذا الوعيـد من النبى صلى الله عليـه وسلم

اتباعهم كما لا يتبع النبى قبل اقامة المعجزة ولهذا قال الشافعى لا نقلد الصحابى لان قول الصحابى ليس بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا النـاس الى قوله كالنبى عليه السـلام وروى عن عمر كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم برأيك ولم يقـل بقولى فقال الكرخى لا يجوز تقليـده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فهو يتكلم بالقياس والصحابى وغيره فى القياس سواء وكما أن اجتهاد غـيره يحتمل الخطا فكذا اجتهاده ولما احتمـل الخطا لا يجب تقليده الا فيما لا يعـرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأى فلم يبـق الا السمـاع من صاحب الوحى ومن أهـل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين لقوله عليه السـلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشـدين من بعدى (و) الاصح قول أبي سعيد البردعى أن (تقليد الصحابى واجب يـترك به القياس لاحتمـال السمـاع) قال وعلى هذا أدركنا مشايخنا (وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما فى أقـل الحيض) أخذا بقول أنس وشراء ما باع بأقل مما باع قبل نقـد الثمن عملا بقول عائشـة رضى الله عنها فى قصة زيد

(وتقليد الصحابي واجب يترك به القياس) أى قياس التابعـين ومن بعدهـم لان قيـاس الصحابى لا يترك بقول صحابى آخر لاحتمـال السمـاع من الرسول صلى الله عليه وسلم بل هو الظاهر فى حقه وان لم يسند اليه ولئن سـلم أنه ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأى الصحابة أقوى من رأى غـيرهم لانهم شاهدوا أحوال التنزيل وأسرار الشريعـة فلهـم مزية على غيرهـم (وقال الكرخى لا يجب تقليـده الا فيما لا يدرك بالقياس) لانه حينئذ يتعين جهة السمـاع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل أن يكون هو رأيه وأخطأ فيـه فلا يكون حجة على غيره (وقال الشافعى رحمه الله لا يقلد أحدهم) سواء كان مدركا بالقياس أو لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس أحدهم أولى من الآخر فتعـين البطـلان (وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس) يعنى أن أبا حنيفـة رحمـه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابى (كما فى أقل الحيض) فان العقل قاصر بدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشة رضى الله عنها أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة (وشراء ما باع بأقل مما باع)

(قوله يقتضي جوازه) فان الملك في البيع الاول قد تم بقبض المشتري الاول وان لم ينقد الثمن وهو المجوز للتصرف فينبغي أن يصح العقد الثاني كما يصح العقد اذا اشترى البائع الاول من المشتري الاول بمثل الثمن الاول قبل نقد الثمن الاول (قوله عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة الخ) أورده علي القاري وفي الصحيح الصادق قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لام ولد زيد بن أرقم حين قالت لها اني بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقدا أبلغي زيدا أني قد أبطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بئسما اشتريت وبئسما شريت رواه أحمد (قوله وقد باعت) أي شرت (قوله بعد ماشرت) أي باعت (قوله بئسما شريت) أي بعت كذا في الكفاية (قوله أبلغي زيد بن أرقم الخ) فلما وصل الخبر الى زيد بن أرقم تاب وفسخ البيع وجاء الى عائشة رضي الله عنها معتذرا (قوله وهو) أي غير ما لا يدرك بالقياس (قال قدر رأس المال) اعلم أن بيع السلم بيع آجل بعاجل فالبائع هو المسلم اليه والمشتري هو رب السلم والمبيع هو المسلم فيه والثمن هو رأس المال (قوله يشترط اعلام الخ) أي على رب السلم أن يعلم قدر رأس المال للمسلم اليه في السلم (قوله وان كان مشارا اليه الخ) كلمة ان وصلية (قوله عملا بقول ابن عمر رضي الله عنه) قال ابن الملك وأبو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه انتهى (قوله لم يشترطا) أي تسمية قدر رأس المال حال كونه مشارا اليه (قال والاجير المشترك) وهو الذي لا يستحق الاجر الا بالعمل لا بمجرد تسليم النفس وله أن يعمل للعامة أيضا واذا سمي مشتركا (قوله كالقصار) في منتهى الارب قصار كشد أو كاذر (قوله اذا ضاع الثوب) أي بلا صنعه (قوله فانهما) أي الصاحبين (قوله تقليدا لعلي رضي الله عنه) ولامام المسلمين أبي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما (قوله حيث ضمن الخياط الخ) كما رواه ابن أبي شيبة كذا قيل وأورده علي القاري أيضا

ابن أرقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقديرا أكثر مدة الحمل بسنتين تشبثا بقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين (واختلف عملهم في غيره كما في اعلام قدر رأس المال) فقد روي عن ابن عمر أنه شرط كما هو مذهب أبي حنيفة وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأي (والاجير المشترك) فقد روي عن علي رضي الله عنه أنه ضامن لما ضاع عنده كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله وخالفه أبو حنيفة رحمه الله بالرأي وقال محمد الحامل لا تطلق ثلاثا للسنة وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفهما أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله بالرأي ومالقولهما قول في الصحابة وجه قول أبي سعيد قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابي حجة كرامة له لصحبته رسول الله عليه السلام وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمل الغلط ولان العمل بقولهم أولى لاحتمال السماع وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي فقد ظهر من عاداتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفتى على موافقة النص من غير الرواية ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض الرأي ولئن كان قوله صادرا عن الرأي فرأيهم أقوى وأقرب الى الصواب من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في باب أحكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام فكانوا من خير القرون فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم ويتبين أن احتمال الخطأ في اجتهادهم أقل والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل بما هو أقل احتمالا ولهذا قدم خبر الواحد على القياس ألا ترى أنه يجب الاخذ بأحد الرأيين اذا ظهر له نوع ترجيح فكذا اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه

قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن أرقم بئسما شريت واشتريت أبلغي زيد بن أرقم بأن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب (واختلف عملهم في غيره) أي عمل أصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه حينئذ بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي (كما في اعلام قدر رأس المال) فان أبا حنيفة رحمه الله يشترط اعلام قدر رأس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رضي الله عنه وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة أبلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية (والاجير المشترك) كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رضي الله عنه حيث ضمن الخياط صيانة لاموال

(قوله فلا يضمن) فان الضمان اما ضمان جبر فهو يجب بالتعدى والتفويت ولم يوجد من الأجير المشترك واما ضمان شرط وهو يجب بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولا نالك للضمان فكان الشئ أمانة فى يده (قوله كالاجير الخاص) وهو الذى ورد العقد على منافعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة الاجارة وسمى به لانه لا يقدر على أن يعمل لغيره (قوله لما ضاع فى يده) فلا ضمان عليه كذا ههنا (قوله فهو) أى أبو حنيفة رحمه الله أخذ بالرأى وأما على رضى الله عنه فلعله انما ضمن الخياط بطريق الصلح لا بطريق الحكم الشرعى والفتوى على قول الامام كذا قال قاضيخان وذكر الزيلعى أن الفتوى على قولهما كذا فى فتح الغفار قال العينى فى شرح الكنز بقول الصاحبين يفتى بعضهم وبقول الامام آخرون (قوله كالحريق) أو الغارة العامة (قوله التقليد) أى تقليد الصحابى (قال فى كل ماثبت) أى فى كل حكم ثبت عن الصحابة (قال ان ذلك) أى قول الصحابى

(وهذا الاختلاف فى كل ماثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أن ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلماله) فأما اذا نقل عن الصحابى قول ولم يظهر عن غيره خلاف ذلك فان درجته درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم وتشتهر عادة وكذا اذا اختلفوا فى شئ فان الحق فى أقوالهم لا يعدوهم على مايجئ فى باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضا بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الرأى والاجتهاد فصار تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بأيهما شاء ثم لا يجوز العمل بالباقى من بعد لما اعرف (وأما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض) اعلم أن التابعى ان كان لم يبلغ درجة الفتوى فى عصر الصحابة ولم يزاحمهم فى الرأى لا يجوز تقليده وان ظهرت فتواه

الناس وقال أبو حنيفة رحمه الله انه أمين قال لا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع فى يده فهو أخذ بالرأى وأما فيما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق (وهذا الاختلاف) المذكور بين العلماء فى وجوب التقليد وعدمه (فى كل ماثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلماله) يعنى فى كل ما قال صحابى قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فحينئذ اختلف العلماء فى تقليده بعضهم يقلدونه وبعضهم لا وأما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما أن يسكت هذا الآخر مسلماله أو خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد أن يعمل بأيهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام (وأما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض) وهو الاصح فيجب تقليده كما روى ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح القاضى فى أيام خلافته فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ماتقول قال درعى وفى يدى فطلب شاهدين من على رضى الله عنه فأتى على رضى الله عنه بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزتها لانه صار معتقا وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك وكان من مذهب على رضى الله عنه انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح فى ذلك فلم ينكره على رضى الله عنه فسلم الدرع لليهودى فقال اليهودى

(قال فسكت) أى ذلك الغير (قوله وأما اذا بلغ صحابيا آخر الخ) أى تحقيقا أو دلالة بأن كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم لعموم البلوى وحاجة الكل كذا قيل (قوله فان سكت) أى ان سكت مسلماله وظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يرو خلاف عن غيره كان اجماعا فيجب الخ (قوله وان خالفه كان ذلك الخ) فانه علم حينئذ أن كل واحد من القولين ليس بمسموع والا فلا يقع تخالف فكان كل قول من اجتهاد قائله فللمقلد أن يعمل بأيهما شاء وقيل ان الصحابة اذا اختلفت فالخلفاء الاربعة أولى وان اختلفوا فالشيخان أولى وفى باقى الصحابة يرجح بكثرة العلم وغيره من أسباب الترجيح

(قوله فللمقلد أن يعمل الخ) هذا عند تعذر الترجيح وعند امكانه يصار اليه (قوله لانه) أى لان الشق الثالث (قوله على بطلان الخ) متعلق بالاجماع (قال كشريح) عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر أمير رضى الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء فى فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا نقل ابن الملك (قال كان مثلهم) أى فى لزوم تقليده لانه بتسليمهم اياه دخل فى جلتهم (قوله كما روى الخ) كذا نقله على القارى (قوله تحاكم) فى منتهى الارب تحاكم باخصم نزديك حاكم شدن (قوله فى درعه) أى التى كانت سرقت والدرع بكسر زره (قوله فطلب) أى شريح

في عصر الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم لا يصح تقليده لعدم احتمال السماع في حقه ولعدم مشاهدة أحوال التنزيل وجه القول الاول انه لما أدرك عصرهم وزاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد منهم في حكم يبتني على الرأي فانه روي أن أنس بن مالك كان يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن لانه كان ولد جاريه أم سلمة زوج النبي عليه السلام وقد صح أن عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فدعا قنبرا فشهدله ودعا الحسن بن علي فشهدله فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزتها لك وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي أمير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك ثم قال أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع لك وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه وقصته ماروي أن ابن عباس سئل عن هذه المسئلة فأوجب ذبح مائة بدنة فقال مسروق يجب عليه شاة فأخبر ابن عباس بفتواه فقال وأنا أرى مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين

﴿باب الاجماع﴾

الكلام فيه في مواضع في تفسيره وركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه أما تفسيره لغة فهو العزم يقال أجمع على المسير أي عزم عليه وحقيقته جمع رأيه عليه والاتفاق أيضا يقال أجمعوا على الامر أي اتفقوا عليه واصطلاحا فهو اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم وأما (ركنه فنوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) منهم

أمير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك وأسلم اليهودي فسلم الدرع علي رضي الله عنه لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعيل عليه السلام فلم ينكره أحد فصار اجماعا وروي عن أبي حنيفة رحمه الله اني لا أقلد التابعي لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وهو مفقود في التابعي وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان ظهرت فتواه في ضمن الصحابة رضي الله عنهم وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ من أقسام السنة شرع في بيان الاجماع فقال

﴿باب الاجماع﴾

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد عليه السلام في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي (ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) أي اتفاق

(قوله صدقت) اي يا امير المؤمنين (قوله صفين) بالصاد ثم الفاء على وزن سكين موضع وقع فيه الحرب بينه وبين معاويه رضي الله عنه (قوله على دية النفس) أي المقتولة خطأ وفي غرر الأحكام الدية ألف دينار من الذهب وعشرة آلاف درهم من الفضة ومائة من الابل فقط (قوله استدلالا بفداء اسماعيل عليه السلام) فانه لما أمر ابراهيم عليه السلام بذبح الولد واستعدله وألقى الولد على الارض وأخذ الشفرة بيده وأمرها على رقبته جاء جبريل عليه السلام بالكبش فدية وقصته في القرآن المجيد (قوله فلم ينكره أحد) حتى ان ابن عباس لما أخبر بهذا القول قال وأنا أرى مثل ذلك (قوله وروي عن أبي حنيفة رحمه الله) هذه رواية ظاهر الرواية وما ذكر في المتن رواية النوادر (قوله وهو مختار شمس الائمة) وذكر الامام السرخسي انه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد بالتابعي في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماع الصحابة مع خلاف التابعي فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به (قوله اتفاق مجتهدين الخ) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل والاولى أن يقول هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الامور من جميع من هو أهله من هذه الامة ليشمل المجتهدين في أمر يحتاج فيه الى الرأي ويشمل المجتهدين والعوام فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فيصير التعريف حينئذ جامعا ومانعا والمراد بالمجتهدين جميع المجتهدين الكائنين في عصر من الاعصار واحترز به عن اتفاق المقلدين واحترز بقوله صالحين عن اتفاق مجتهدين ذوي هوى أو فاسقين وبقوله من أمة محمد عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة (قوله على أمر قولي أو فعلي شرعي أو عقلي أو عرفي غير ثابت بالكتاب والسنة قطعا وأطلق الامر اتباعا لابن الحاجب ولم يخصصه بالشرع كما خص صاحب التوضيح تنبيها على انه يجب اتباع اجماع المجتهدين في الحكم الغير الشرعي أيضا كأمر الحروب ونحوها (قال ركن الاجماع) أي ما يقوم به الاجماع (قال عزيمة) أي أصل (قال وهو) أي العزيمة وتذكير الضمير نظرا الى الخبر

(أوشر وعهم فى الفعل ان كان من بابه) لان ركن كل شئ مايقوم به ذلك الشئ والاجماع يقوم بهما (ورخصة وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض) بعد البلوغ ومضى مدة التأمل والنظر فى الحادثة (وفيه خلاف الشافعى) فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل فى نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل أن يكون عن خوف أو تفكر ألا ترى أن ابن عباس خالف عمر فى مسئلة العول فقيل له هلا أظهرت حجتك على عمر فقال مهابة منه وقد شاور عمر الصحابة فى مال فضل عنده للمسلمين فأشاروا اليه بالامساك الى وقت الحاجة وعلى كان ساكتا فقال له ماتقول يا أبا الحسن فأمر بالقسمة وروى فيها حديثا عن النبى عليه السلام فلم يجعل عمر سكوته تسليما وعلى أجاز السكوت مع أن الحكم عنده بخلاف ما أفتوا وروى أن عمر قد أشخص امرأة فأملصت أى أسقطت من هيبته فشاور الصحابة فأشار وا بان لا غرم عليه وقالوا انما أنت مؤدب وما أردت الا الخير وعلى ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فقد أجاز السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولنا أنه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم لأدى الى أن لا ينعقد الاجماع أبدا لتعذر اجتماع أهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر معفو بالنص بل المعتاد فى كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا أجمعنا أن مثل هذا اجماع فى المسائل الاعتقادية فكذا فى المسائل الاجتهادية لان الحق فى الموضعين واحد وكما لا يحل له السكوت ثم بعد العرض ووجوب الفتوى اذا كان الحكم عنده بخلافه لا يحل له السكوت وترك الرد هنا اذا كان الحكم عنده بخلافه لان الساكت عن الحق شيطان أخرس وهذا لان الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته ترك الامر بالمعروف وقد شهد الله تعالى لهذه الامة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فلو تصور منهم ترك الامر بالمعروف لأدى الى الخلف فى كلامه تعالى وهو محال فوجب أن يحمل سكوتهم عن الرد فى مدة تفضى الحاجة فيها الى التفكر على ما يحل وعلى مايدل عليه عدالتهم وما يحل هو السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف فان قلت ربما سكت للخفاء أو اعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى السكوت حراما قلت الفتوى اذا ظهرت عن واحد واشتهر بين العوام لا يجوز أن يخفى على أقرانه ونحن نبين فى باب القياس أن المجتهد يخطئ ويصيب وأن الحق فى موضع الخلاف واحد وأما حديث ابن عباس فلا يكاد يصح لان عمر رضى الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه ويأذن له مع أهل بدر حتى قال عبد الرحمن أتأذن لهذا الفتى معنا وفى أبنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علمتم فأذن لهم ذات يوم وأذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله تعالى اذا جاء نصر الله فقال بعضهم أمر الله نبيه اذا فتح عليه أن يستغفره ويتوب اليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت اليه نفسه فقال عمر ما أعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونى عليه بعد ما ترون وكان عمر ألين لاستماع الحق من غيره وكان يقول رحم الله امرأ أهدى الى عيوبى ولئن ثبت فن الجائز أنه لم يظهر لانه علم أن عمر أفقه منه فلا يظهر رأيه فى مقابلة رأيه وأما حديث القسمة فانما سكت على لان الذين أفتوا بامساك المال الى وقت

الكل على الحكم بأن يقولوا أجمعنا على هذا ان كان ذلك الشئ من باب القول (أوشر وعهم فى الفعل ان كان من بابه) أى كان ذلك الشئ من باب الفعل كما اذا شرع أهل الاجتهاد جميعا فى المضاربة أو المزارعة أو الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها (ورخصة وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض) أى يتفق بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التأمل وهى ثلاثة أيام أو مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عنده

(قال أوشر وعهم الخ) وهذا كالاجماع على خلافة الصديق رضى الله عنه فان الصحابة بايعوا بأيديهم وأقروا بألسنتهم فان قلت ان الشيعة خالفوا فى هذا فكيف يتحقق الاجماع قلت ان الشيعة من أهل الهوى ولا اعتداد لهم فى الاجماع على أن حدوثهم بعد هذا الاجماع فان هذا الاجماع قبل دفن النبى صلى الله عليه وسلم ولا وجود للشيعة فى ذلك الوقت فهم منكرو هذا الاجماع والاجماع تحقق قبل حدوثهم (قوله فى المضاربة أو المزارعة أو الشركة) المضاربة عقد شركة فى الربح بمال من جانب وعمل من جانب والمزارعة عقد على الزرع ببعض الخارج والشركة عبارة عن عقدين المتشاركين فى الاصل والربح كذا فى الدر المختار (قوله وسكت الباقون) أى بعد بلوغ الخبر اليهم (قوله وهى ثلاثة أيام) لان هذا القدر هو المشروع فى اظهار العذر وعند أكثر الحنفية لم تقدر مدة التأمل بشئ بل لا بد من مرور أوقات يعلم عادة انه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف (قوله ويسمى هذا الخ) فان هذا السكوت دليل الاتفاق عندنا لان عدم النهى عن المنكر والسكوت عليه مع القدرة عليه لا يمكن من العدل لانه فسق فهذا اجماع ضرورى للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق ألا ترى أن المعتاد أن الكبار يتولون أمر الفتوى والصغار يتبعونهم ويسلمون قولهم

نا ثبة كان حسنا فان للامام آن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدّا النائبة تنوب المسلمين ولكن القسمة كانت أحسن عند علي رضي الله عنه لانها أقرب الى أداء الامانة وفي مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب بيان الاحسن فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سئل بين الاحسن عنده وقولهم في الاملاص انه لا غرم عليه كان صوابا وحسنا لانه لم يوجد من عمر مباشرة صنع بها ولا تسبب هو جناية ولكن التزام الغرة من عمر كان أحسن صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء واظهار العدل فلهذا سكت أولا ولما استنطقه بين أولى الوجهين عنده على أن السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للجواب الذي يريد اظهاره باجتهاده وذلك الى آخر المجلس والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر لبين هو ما استقر عليه رأيه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشاورة (وأهل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما يستغني عن الرأي وليس فيه هوى ولا فسق) أما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وأمر الدين فوق أمر الدنيا وكل تهمة أوجبت رد شهادتهم في باب الدنيا أوجبت ردها في باب الدين وأما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر فلا يعتبر قوله لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعا الناس الى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل واظهار الخلاف مجانة وسفها فيكون متهما في أمر الدين فلا يعتبر بقوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض ايانا في امامة أبي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه

(وفيه خلاف الشافعي رحمه الله) لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في مسئلة العول فقيل له هلا أظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتني درته والجواب أن هذا غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان أشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم أسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في أمور الدين والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عليه السلام الساكت عن الحق شيطان أخرس (وأهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد وليس فيه هوى ولا فسق) صفة لقوله مجتهدا كأنه قال أهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي

(قال وفيه خلاف الشافعي رحمه الله) قيل ان هذا الخلاف فيما اذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة وأما اذا قامت القرينة الكذائية كتكرر وقوع الحادثة مرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الانكار أصلا فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل ولا خفاء فيه (قوله للمهابة) بالفتح ترس ونركى (قوله ولا يدل على الرضا) فكيف يكون الاجماع السكوتي حجة مع وقوع الاحتمالات (قوله كما روى عن الخ) قال علي القاري وتفصيله ما ذكره الامام سراج الدين في شرحه للفرائض من أن العول ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وأم أو لاب مثاله زوج وأم وأخت لاب وأم فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فأشار الى العباس أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره واحد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال ليس في المال نصفان وثلث فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبت انتهى في منتهى الارب هابه هيبا بالفتح ومهابة ترسيد اورا والعول هو زيادة سهام الورثة اذا كثرت الفروض على مخرج السهام المفروضة الذي يقال له أصل المسئلة (قوله درته) في منتهى الارب دره بالكسر دره كه باو ميزنند (قوله ان هذا) أي نقل ان ابن عباس رد العول وأنكره غير صحيح لم يروه أحد من المحدثين المعتبرين كذا أفاد بحر العلوم ويخدشه أنه رواه بعض شراح التحرير عن الطحاوي واسمعيل بن اسحق القاضي عن عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة (قوله كان أشد انقيادا الخ) على أن عمر رضي الله عنه كان يقدم ابن عباس رضي الله عنه على شيوخ المهاجرين ويسأله مسائل ويعظمه ويكرمه مع حداثة سنه بالنسبة الى الشيوخ كما هو مصرح به في صحيح البخاري فكيف يكون له مهابة عمر رضي الله عنه (قوله وقد قال عليه السلام الساكت الخ) كذا أورده علي القاري والاخرس بالفتح كنك (قال وأهل الاجماع) أي الذين ينعقد بهم الاجماع (قال من كان مجتهدا) فلا حظ للمقلد في الاجماع انما له تقليد مجتهد من مجتهدي الامة المحمدية (قال ليس فيه هوى الخ) فمن كان ذا هوى أي بدعة فرأيه مذموم عند الله تعالى ورسوله فلا يعتد برأيه انما الاعتبار للرأي المحمود والفاسق ليس بأهل للتكريم وحجية اجماع هذه الامة للتكريم فلا دخل له في الاجماع ثم اعلم أن هذا القول ليس صفة كاشفة لقوله مجتهدا كما في مسير الدائر فان الصفة الكاشفة ما يبين ويوضح موصوفه ولا يكون احترازيا وهذا ليس كذلك تأمل (قوله الا فيما يستغني عن الرأي الخ) كالاحكام المنصوصة بالنصوص المفسرة

وأما صفة الاجتهاد فشرط فى حال دون حال أما فى أصول الدين كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكوات فالعوام كالمجتهدين فى ذلك الاجماع وأما فيما يختص بالرأى فلا عبرة بمخالفة العوام ولا بمن ليس من أهل الاجتهاد من العلماء لانه لا بصر لهم فى هذا الباب فصاروا كالمجانين فى حق هذا الحكم (وكونه من الصحابة أو من أهل العترة لا يشترط وكذا أهل المدينة أو انقراض العصر) وقيل لا اجماع الا للصحابة لان النبى عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم فى آثار معروفة منها قوله عليه السلام وأصحابى أمنة لامتى فاذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون وقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله فى أصحابى الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه وقوله عليه السلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقيل لا اجماع الا لعترة الرسول لقوله عليه السلام انى تركت فيكم ما ان أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها وقال من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح فى الماء وقال ان الدجال لا يدخلها وقال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار وقلنا الدلائل التى جعلت الاجماع حجة كقوله تعالى كنتم خير أمة الآية وكذلك جعلناكم أمة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على الضلالة وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا تخص قوما بنسب أو مكان أو قرن على ما نبين ان شاء الله تعالى وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر ولا يقع الامن عنه الا بانقراض العصر على ذلك الاجماع ويحكى هذا عن الشافعى رحمه الله وتفسيره موت جميع من هو من أهل الاجتهاد فى وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه وقلنا ما ثبت به الاجماع لا فصل فيه فلا يزاد عليه لان الزيادة نسخ ولا يصح رجوعه من بعد عندنا وعند الشافعى يصح هو يقول ما ظهر له فى الانتهاء كالموجود فى الابتداء ولو كان موجودا لا ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذا اذا اعترض له ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص وكما لا يجوز لاحد أن يخالف النص برأيه فلا يجوز أن يخالف الاجماع برأيه وأما فى الابتداء فانما يعتبر خلافه فى منع انعقاد الاجماع وما يصلح مانعا لا يصلح رافعا لان المنع

فانه لا يشترط فيه أهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكاة واستقراض الخبز والاستحمام وقال أبو بكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية أيضا ويكفى قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب أنهم كالانعام وعليهم أن يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد (وكونه من الصحابة أو من العترة لا يشترط) يعنى قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبى عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا لعترته عليه السلام أى نسله وأهل قرابته لانه عليه السلام قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شىء من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على أن اجماعهم حجة دون غيرهم (وكذا أهل المدينة أو انقراض العصر) أى كذلك لا يشترط كون أهل الاجماع أهل المدينة أو انقراض عصرهم

(قوله من الخواص) أى المجتهدين (قوله والعوام) أى الغير المجتهدين (قوله لم يكن اجماعا) ليس المراد انه لو لم يوافق فيما بجميع العوام لا ينعقد الاجماع حتى لا يكفر منكر الاجماع بل المراد انه لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر تأمل (قوله وأعداد الخ) أى ونقل أعداد الركعات فى الصلاة ونقل مقادير الزكوات (قوله واستقراض الخ) معطوف على النقل (قوله الباقلانى) فى منتهى الارب باقلانى باقلا فروش (قوله فى المسائل الاجتهادية) كاحكام النكاح والطلاق والبيع (قوله العوام) أى الغير المجتهدين (قوله انهم) أى العوام (قال وكونه) أى كون أهل الاجماع (قوله يعنى قال بعضهم) كالشيخ محيى الدين بن العربى وأحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه (قوله فهم الاصول الخ) فاجماعهم حجة دون اجماع غيرهم (قوله وقال بعضهم) أى الشيعة فان أهل السنة قاطبة اشترطوا كون أهل الاجماع عترة النبى كذا قيل (قوله قال انى تركت الخ) أورده الاصوليون ومنهم ابن ملك (قوله ليس بشرط) لعموم دلائل حجية الاجماع كما تجىء وحجيته انما هو تكريم لهذه الامة المحمدية ولا تفصيل فيها بين قوم وقوم أو زمان وزمان أو مكان ومكان (قوله وما ذكرتم الخ) خطاب الى البعضين المخالفين وهذا جواب عن دليلهما (قوله على فضلهم) أى فضل الصحابة والعترة (قال أو انقراض الخ) يقال انقرض القوم اذا لم يبق منهم أحد

أسهل (وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبى حنيفة رحمه الله) لان القاضى اذا قضى ببيع أم الولد ينفذ قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل أنه جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتأخر وليس كذلك فى الصحيح بل هذا اجماع عند أصحابنا لان الدليل الذى جعل الاجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف و بين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضى بجواز بيعها عند محمد لان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا انفذه أبو حنيفة رحمه الله وجه قول من أثبت الخلاف أن الحجة اجماع الامة وهى تعم الحى والميت فكان المخالف من الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله وهذا لان ذلك المخالف لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه لحجته لا لحياته وحجته باقية بعد الوفاة ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليله لانه يصير قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ بيقين واعتقاد الخطا حقا ضلال لجواز تضليل ابن عباس فى مسئلة العول وقال محمد فيمن قال لامرأته أنت خلية ونوى ثلاثا ثم جامعها فى العدة وقال علمت أنها على حرام لم يحد لان عمر كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعنا بخلافه فنية الثلاث صحيحة بلا خلاف بين الامة اليوم ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة كالآية المنسوخة لا يبقى شبهة من استباحة المنسوخ ولنا أن اجماع هذه الامة انما صار حجة بجعلهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا يتصور اثباتها الا مع الحياة اذ الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف أن ما سواه خطأ ولا يصير المخالف ضالا لان الاجماع هو الحجة التى يضل المرء بمخالفتها وما وجد الاجماع حالة الخلاف منه فكيف ينسب الى الضلال وهذا كخلاف وجد بين الصحابة فعرض على النبى عليه السلام فرد قول البعض فانه لا يصير ضالا بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزلت آية التوجه الى الكعبة فأتاهم آت وهم فى الصلاة فأخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة فى صلاتهم فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فجوز صلاتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ وقوله ان حجته باقية بعده قلنا نسخت لانعقاد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس وانما أسقط محمد الحد

قال مالك رحمه الله يشترط فيه كونهم من أهل المدينة لانه عليه السلام قال ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطأ أيضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب أن ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على أن اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعى رحمه الله يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين أن يموتوا أو لم يموتوا (وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبى حنيفة رحمه الله) يعنى اذا اختلف أهل عصر فى مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم أن يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند أبى حنيفة رحمه الله (وليس كذلك فى الصحيح) بل الصحيح أنه ينعقد عنده اجماع متأخر و يرتفع الخلاف

(قوله لانه عليه السلام قال ان المدينة الخ) روى الشيخان عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما المدينة كالكير تنفى خبثها وروى مسلم عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الحديد والمراد بالنفى الاخراج والخبث محركة وخبث الحديد وسخه والكير بالكسر كير الحداد وهو المبنى من الطين وقيل بوق ينفخ به النار والمبنى الكور قاله فى المجمع وفى القاموس الكير بالكسر زق ينفخ فيه الحداد وأما المبنى من الطين فكور وهكذا فى الكرمانى (قوله فيكون منفيا عنها) واذا انتفى عنهم وجب متابعتهم (قوله ان ذلك الخ) وأن الخطأ فى الاجتهاد ليس بخبث ولذا يثاب المجتهد وان أخطأ (قوله وقال الشافعى) أى فى قول وأحمد بن حنبل (قوله وموت الخ) عطف على انقراض العصر التفسير والمراد بالمجتهدين الذين كانوا وقت وقوع الواقعة وأجمعوا على حكمها (قوله لان الرجوع) أى رجوع الكل أو البعض (قوله لا يثبت الاستقرار) فلا يثبت الاجماع وفيه أن الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق فانقطع الاحتمال وثبت الاستقرار حينئذ (قوله لا تفصل الخ) بل تدل على أنه حجة مطلقا قبل الانقراض أو بعده فالزيادة على تلك الدلائل بقياس نسخها وهو لا يجوز فلا يعتبر توهم رجوع البعض أو الكل حتى لو رجع أحد بعد تحقق الاجماع لا يعتبر عندنا (قال عند أبى حنيفة) واختار هذا القول أحمد بن حنبل ومن الشافعية الامام حجة الاسلام أبو حامد الغزالى (قوله اذا اختلف أهل عصر الخ) بأن يعتقد كل حقية ما ذهب اليه (قوله قيل لا يجوز ذلك الاجماع) لان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل لوجود الاختلاف السابق (قال وليس كذلك) أى ليس هذه النسبة الى الامام صحيحة (قوله انه ينعقد عنده) أى عند الامام الاعظم اجماع متأخر اذ المعتبر انما هو اتفاق مجتهدى العصر سواء تقدم الخلاف أم لا والدلائل الدالة على حجية الاجماع ليست بمقيدة بعدم الاختلاف السابق (قوله ويرتفع الخلاف السابق الخ) لان دليل السابقين المخالفين لم يبق دليلا يعتد به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس

في تلك المسئلة للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف الناس في هذا الاجماع أهو حجة أم لا والحدود تندرئ بالشبهة (والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر) وقال بعضهم لا عبرة لمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين وفيه اشارة الى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ففي هذا دليل على انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته اياهم ولنا أن اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي أحد منهم يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال أن يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل أن يكون الصواب معه والخطأ مع غيره والمروي محمول على ما اذا خالف بعد انعقاد الاجماع بقول الكل ومعنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم كل الامة ممن هو أمة مطلقة وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة وعن أبي حازم القاضي أن اجماع الخلفاء الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا (وحكمه في الاصل أن يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين) كرامة لهذه الامة لا قياسا فان اليهود والنصارى والمجوس أجمعوا على

السابق من البين ونظيره مسئلة بيع أم الولد فانه عند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رحمه الله لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند أبي حنيفة رحمه الله في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وأبو يوسف رحمه الله في رواية معه وفي رواية مع محمد رحمه الله (والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر) يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب أن معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار (وحكمه في الاصل أن يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين) يعني أن الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية

(قوله وعند علي يجوز) وفيه أن عليا رضي الله عنه رجع عن جواز بيع أمهات الاولاد روى البيهقي أن عليا رضي الله عنه خطب على منبر الكوفة وقال في خطبته انه اجتمع رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه على أن لا تباع أمهات الاولاد وأما الآن فأرى بيعهن فقال أبو عبيدة رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك فاطرق علي وقال اقضوا ما كنتم تقضون فاني أكره أن أخالف أصحابي انتهى والاطراق خاموش بودن وسر بيش افكندن كذا في المنتخب وفي مجمع البحار فاطرق أي سكت وفي القاموس أطرق سكت ولم يتكلم وأرخى عينيه ينظر الى الارض وفي منتهى الارب أطرق اطراقا خاموش كرديدونه كفت جيزيرا وفرود كرد جشم وخو بانيد وفرود افكند سر را فلا تلتفت الى ما قال بحر العلوم في ترجمة أطرق بس طريق كرفت أمير المؤمنين علي رضي الله عنه انتهى (قوله أجمعوا) أي التابعون (قوله للاجماع اللاحق) الذي انعقد وارتفع به الخلاف السابق على رأي محمد رحمه الله (قوله لاجل الاختلاف السابق) فلم يتحقق الاجماع اللاحق لان شرط انعقاده عدم الاختلاف السابق في رواية الكرخي فوقع القضاء في فصل مجتهد فيه فينفذ وأما عدم نفاذه على ظاهر الرواية عند الامام الاعظم من أنه ينعقد الاجماع اللاحق وان وقع خلاف في السابق فليس لعدم صحة الاجماع اللاحق اذا سبق فيه الخلاف بل لان هذا الاجماع الذي قدمه خلاف عند كثير من العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فهو بمنزلة خبر الواحد فصادف قضاء القاضي ببيع أم الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه كذا في بعض الشروح (قال اجتماع الكل) أي جميع المجتهدين وقيل أقل ما ينعقد به ثلاثة واليه أشار السرخسي لانه أقل الجماعة وقيل اثنان لانه أقل الجمع وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان أمة قانتا لله كذا قال ابن الملك فيكفر (قوله في قوله عليه السلام لا تجتمع الخ) هذا الحديث متواتر المعنى وان روي بالفاظ مختلفة ورواه عدة من الصحابة وروى الترمذي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد على ضلالة (قوله يتناول الكل) فاذا خالف واحد لم يتحقق الكل (قوله لقوله عليه السلام الخ) رواه الترمذي والمراد من يد الله النصرة فمن شذ أي انفرد عن الجماعة شذ في النار في منتهى الارب شذ شذا وشذوذا تنها ونادر وغريب شد ويراكنده وبك يك كرديد وشذه هو تنها وغريب كرد آن را لازم ست ومتعدي (قال وحكمه) أي حكم الاجماع أي الاثر الثابت به (في الاصل) أي في أصل وضعه (قال شرعا) حال من المراد بمعنى مشروعا قال ابن الملك انما قيد الحكم بالشرعي لانه هو محل الانعقاد لا أمر الدنيا كأمر الحرب وغيره فانهم اذا أجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا (قوله يفيد اليقين الخ) بحيث لا يحتمل الجانب المخالف أصلا لا احتمالا ناشئا بلا دليل ولا احتمالا ناشئا مع دليل كافادة الكتاب والسنة المتواترة

(قوله فيكفر جاحده) أى جاحد الحكم الثابت بالاجماع كذا عند مشايخ بخارا وبلخ حتى حكموا بكفر الروافض لانهم أنكروا امامة أبى بكر الصديق التى ثبتت بالاجماع وقال الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربى ان الشخص مادام يتمسك بالكتاب والسنة لايكفر وان كان تأويله فاسدا فلو كان المجمع عليه من ضروريات الدين بحيث يعرفه الخاصة والعامة فيكفر جاحده ولو لم يكن كذلك فمنكره لو أنكر بتأويل وان كان تأويله فاسدا لايكفر لانه ما أنكر الدين المحمدى بزعمه وهواه ولذا قيل ان لزوم الكفر ليس بكفر والزام الكفر كفر والروافض أنكروا امامة أبى بكر الصديق بتأويل باطل وهو أن عليا كرم الله وجهه بايعه بالتقية فلم يتحقق الاجماع فلذا لايكفرون وهذا التأويل باطل فانه قد تواتر منه أن بيعته كان بصميم قلبه وخلوص اعتقاده وهو كان أشجع الصحابة فالتقية انحطاط بشأنه وقيل ان جاحد بطلان نكاح المتعة لم يكفر مع الاجماع على بطلانه لانه مما لايعرفه الا الخاصة كذا نقل على القارى والتفصيل مقام آخر (قوله لقوله تعالى الخ) هذا دليل لقوله يفيد اليقين (قوله وكذلك) أى كما جعلنا قبلتكم أفضل القبل (جعلناكم أمة وسطا) أى خيارا أو عدولا (لتكونوا شهداء على الناس) يوم القيامة بتبليغ الانبياء الاحكام الالهية اليهم عند جحودهم بتبليغهم (ويكون الرسول عليكم شهيدا بعدالتكم) كذا قال البيضاوى (قوله فيكون اجماعهم حجة فان العدل هو الراسخ على الصراط المستقيم وليس فيه الزيغ عن سواء السبيل ولقائل أن يقول ان العدالة لاتنافى الخطأ فى الاجتهاد اذ هو ليس فسقا بل المجتهد المخطئ مأجور فلا دليل فى هذه الآية على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واحد (قوله كنتم خير أمة) الخطاب الى تمام الامة المحمدية فالموجودين فى ذلك الزمان أى الصحابة تنجيزا والمعدومين فى ذلك الزمان عند الوجود (أخرجت) أى أظهرت للناس (قوله فيكون اجماعهم حجة) اذ لو لم يكن اجماعهم حقا وحجة لكان ضلالا فكيف يكون الامة الضالة خير الامم وقال صاحب التلويح ان الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطا فى الاجتهاد بعد بذل الوسع لاينافى كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم وبعد التسليم فلا دلالة قطعا فى الآية على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واحد (قوله ومن يشاقق الرسول الخ) وما قال بحر العلوم رحمه الله ميفرمايد ومن يشاقق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم انتهى ثم بين فى موضعين من تنوير المنار ترجمة هذا النظم فلم أجده فى القرآن المجيد ولعل القصور فى حفظى والمشاققة المخالفة

أشياء كانت باطلة وقال النظام والقاشانى من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة فى حق العمل لان كل واحد منهم اعتمد ما لايوجب العلم واذا كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطا فكذا عند الاجتماع لان ما لايوجب العلم اذا انضم بما لايوجب العلم لايوجب العلم كما فى الجوز واللوز ولنا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول فى استيجاب النار ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يقال المراد به حال اجتماع الخصلتين لان الاولى منهما تكفى لاستيجاب النار فكذا الثانية والا لايفيد الجمع بينهما وقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لان كلمة خير بمعنى أفعل فدل أنهم اذا أجمعوا على شئ أصابوا الحق الذى هو حق عند الله وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا والوسط العدل المرضى قال الله تعالى قال أوسطهم أى أعدلهم وأرضاهم قولا ومطلق الارتضاء فى اصابة الحق عند الله لان الخطأ ليس بمرضى عند الله وان كان المجتهد يعذر فى حق العمل ويؤجر على قدر ما طلب الحق بالدليل وقال لتكونوا شهداء على الناس والشهادة على الناس تقتضى الاصابة والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة وهذا لان الكلام محمول على الحقيقة والشاهد مطلقا من ينطق عن علم ويكون قوله حجة لانه ذات قام به الشهادة وهى الاخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان فان قلت الآية وردت فى أحكام الآخرة أو فى نقل القرآن والاخبار قلنا لا تفصيل فى الآية ولانه لا ذكر للمشهود به فتعيين المشهود به زيادة وأنها كالنسخ وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على الضلالة فان قلت هو محمول على الكفر قلت عموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة أى فى الايمان والشرائع جميعا فكما لايجوز

فيكفر جاحده وان كان فى بعض المواضع بسبب العارض لايفيد القطع كالاجماع السكوتى لقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهى العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس والخيرية انما تكون باعتبار كمالهم فى الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل

١

اجتماعهم على الضلال فى الاول فكذا فى الثانى وأمر النبى عليه السلام أبا بكر ليصلى بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فمر عمر ليصلى بالناس فقال النبى عليه السلام أبى الله ذلك والمسلمون جعل اباءهم كاباء الله ولما سئل عن الجيرة يتعاطاها الجيران قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة باخبار الآحاد قلت الاخبار فى هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر وموجب الكل واحد فثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة كما فى شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وغير ذلك ولان الله تعالى جعل رسولنا خاتم النبيين وحكم ببقاء شرعه الى قيام القيامة والى ذلك أشار بقوله لا يزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين أى غالبين حتى تقوم الساعة ولو جاز الخطأ على اجماعهم وقد انقطع الوحى بوفاته عليه السلام لبطل وعد الثبات على الحق فوجب عصمة الامة من الاجتماع على الضلالة فكان اجماعهم صوابا بيقين فان قلت الخلاف فى اجماع انعقد عن رأى أو خبر الواحد وهما لا يوجبان العلم فكيف أوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلت اتصالهما بالاجماع وقد ثبت بالادلة أن الكل عصموا عن الباطل كان بمنزلة الاتصال برسول الله عليه السلام وتقريره على ذلك وغير مستنكر أن لا يصيب الواحد الحق عند الله برأيه ويصيبه اذا انضم اليه الآراء ألا ترى أنه لا يقدر على حمل شئ ثقيل بنفسه ويقدر عليه مع غيره فجائز فى المحسوس والمشروع أن يحدث عند الاجتماع ما لم يكن بالافراد ألا ترى أن القاضى اذا قضى فى المجتهد برأيه يلزم ذلك حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذى هو من أسباب الدين فلان يثبت هنا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان أولى وسبب الاجماع نوعان الداعى الى انعقاد الاجماع والناقل الينا (والداعى قد يكون من أخبار الآحاد أو القياس) وقد يكون من الكتاب ألا ترى أنا أجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية فى الباب وعلى جريان الربا فى الارز وسببه القياس وقال ابن حزم والقاشانى من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل قطعى ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم وقال أصحاب الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس فى القياس أنه حجة أم لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد أو القياس

المؤمنين تولّه ما تولّى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وأمثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وأمثاله ثم انهم اختلفوا فى أن الاجماع هل يشترط فى انعقاده أن يكون له داع مقدم عليه من دليل ظنى أو ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله بأن يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعى والاصح المختار انه لا بد له من داع على ما قال المصنف (والداعى قد يكون من أخبار الآحاد أو القياس) أما أخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعى اليه قوله

(قوله تولّه ما تولّى) أى نجعله واليا لما تولى من الضلال بان نخلى بينه وبينه فى الدنيا (قوله مثل مخالفة الرسول الخ) فانه توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول باستيجاب النار فكان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما فوجب اتباع سبيل المؤمنين فكان الاجماع حجة فانه سبيلهم اذ السبيل ما يختاره الانسان قولا وعملا ولقائل أن يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين هو مشاقة الرسول بعينه والفرق الاعتبارى مفهوما يكفى لصحة العطف كما فى قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع أن طاعة الرسول عين طاعة الله تعالى فى الوجود الخارجى فحينئذ لا أثر لثبوت الاجماع من هذه الآية كذا قال صاحب التوضيح وقدح عليه صاحب التلويح بان العطف وان كان صحيحا لكن سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول به فلا ضرورة للتخصيص مع أن حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى (قوله ولا يدرون قوة الخ) وليس فى شعرة ما ثبت القوة وهذا رد لما قال بعض المعتزلة والروافض (قوله وأمثاله) أى أمثال الشعر (قوله داع) أى السبب الذى يدعوهم الى الاجماع (قوله من دليل ظنى) كخبر الواحد والقياس (قوله فجاءة) بالضم نا كاء كذا فى المنتخب (قوله فيهم) أى فى أهل الاجماع (قوله علما ضروريا) أى بالحكم المجمع عليه (قوله فقيل لا يشترط الخ) وفيه أن النبى صلى الله عليه وسلم لا يقول الا بالوحى ظاهرا كان أو باطنا أو بالاستنباط من المنصوص والامة ليسوا بأعلى حالا منه صلى الله عليه وسلم فهم أولى بان لا يقولوا الا من دليل وهو الداعى (قوله انه لا بد له الخ) فان الفتوى بدون الحجة الشرعية حرام فلا بد لاهل الاجماع من سند يستخرجون منه حكما ويجمعون عليه وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وصيرورة الحكم قطعيا (قال من أخبار الآحاد) أى التى تفيد الظن

عليه

اذعنـدوجودالمتـواتر والكتاب لايحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقـدعن الهام وتوفيق بان يخلق فيهم علما ضروريا و يوفقهم لاختيار الصواب (و) أما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليـل قاطع لاشـبهة فيه كالمتواتر وقـد ثبت بدليل فيـه شبهة كخبر المشهور والآحاد فكذا هنا (اذا انتقـل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقـله كان كنقـل الحـديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السـنة بالآحاد) فكان يقينا باصله مقـدما على القياس موجبا للعمـل دون اليقين مثل قول عبدة السلمانى ما اجتمع أصحاب رسول الله على شئ كاجتماعهم على محافظة الاربع قبـل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت فى عـدة الاخت وقول ابن مسعود فى تكبـيرات الجنازة كل ذلك قد كان الا أنى رأيت أصحاب رسول الله يكبرون أربعا ومن الفقهاء من أبى النقـل بالآحاد فى هذا الباب وهـذا خطأ بين فان قول النبى عليه السـلام يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد فكذلك الاجماع يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد (ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر) فيكفر جاحده كما يكفر

عليه السـلام لاتبيعوا الطعام قبل القبض وأما القياس فكاجماعهم على حرمة الربا فى الارز والداعى اليـه القياس على الاشـياء السـتة وفى قوله قـد يكون اشارة الى أن الداعى قد يكون من الكتاب أيضا كاجماعهـم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقيـل لايجوز ذلك اذ عنـد وجود الكتاب والسنة المشهورة لايحتاج الى الاجماع ثم بين المصـنف رحمه الله انه لابد لنقل الاجماع أيضا من الاجماع فقال (واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها (واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد) فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبـدة السلمانى اجتمع الصحابة عـلى محافظة الاربع قبـل الظهر وتحريم نكاح الاخت فى عـدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحـديث المشهور اذ لافرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشـتهاره فى قرن الصحابة وهـذا لم يسـتقم ههنا لان الاجماع لم يكن فى زمن الرسول عليـه السلام وانما يكون فى زمن الصحابة فبعده ليس الا آحادا أو متواتر (ثم هو على مراتب) أى الاجماع فى نفسـه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فى القوة والضعف واليقـين والظن (فالاقوى اجماع الصحابة نصا) مثـل أن يقولوا جميعا أجمعنا على كذا (فانه مثـل الآية والخبر المتواتر) حتى

(قوله لاتبيعوا الطعام الخ) فى المشكاة وعن ابن عمر قال قال رسول الله صـلى الله عليـه وسـلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه متفق عليه والمراد بالاستيفاء القبض كذا فى اللمعات (قوله فى الارز) الارز كاشد برنج كذا فى منتهى الارب (قوله القياس على الخ) أى قيس الارز على الاشـياء السـتة ثم أجمعوا على هـذا القياس فصار القياس بمعاضـدة الاجماع قطعيا (قوله لقـوله تعالى الخ) فهذا القول سبب داع الى هذا الاجماع (قوله وقيـل) القائل صاحب التوضيح (قوله لايحتاج الى الاجماع) بل يكون الاجماع لغوا عرفا فانه لايفيد حينئذ الا التأكيد كما فى النصوص المتعاضـدة على حكم واحـد والتأكيد ليس بمقصود أصلى وقال صاحب التلويح انه لامعـنى للنزاع فى جواز كون السـند قطعيا لانه ان أريد أنه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليـل قطعى فظاهر البطـلان وان أريد أنه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات ما هو ثابت محال (قوله لنقل الاجماع) أى الينا (قال السـلف) أى الصحابة (قال باجماع الخ) المـراد به تواتر كل عصر وليس المـراد به الاجماع المصطلح (قال على نقـله الخ) متعلق بالاجماع (قوله وغـيرها) كفرضيـة صـوم رمضان (قال بالافراد) أى بنقل الآحاد من دون الوصول الى حـد التواتر بان روى ثقة أن الصحابة أجمعوا على كذا (قوله فانه يوجب الخ) فان الاجماع حجـة قطعية والامر القطعى اذا نقـل بالآحاد صار معمولا به (قوله مثـل خـبر الآحاد) فانه معمـول به ولا يوجب العـلم (قوله كقول عبدة السلمانى الخ) كذا سطر فى كشف المنار وقال بعض شراح التحرير هكذا يورد المشايخ والله تعـالى أعلم كذا فى الصبح الصادق (قوله على محافظة الاربع) أى عدم تركها على كل حال (قوله بالخلوة الصحيحة) أى أن لايوجد فيها المانع للوطء بالمنكوحة حسيا كان كالمرض المانع من الوطء أو شرعيا كصوم رمضان أو طبعيا كالاستحاضـة كذا فى جامع العلوم (قوله لتمثيله) أى لتمثيل نقل الاجماع (قوله بينه) أى بين الحـديث المشهور (قوله الا بعدم اشتهاره) أى الخبر المشهور (قوله فبعده) أى بعد زمن الصحابة رضى الله عنهم (قوله والظن) وما وقع فى مسير الدائر مقام الظن لفظ الشك فمن زلة القلم اذ ليس اجماع يفيد الشك بل الاجماع الانزال رتبة كخبر الواحد يفيد الظن لا العلم ويوجب العمل (قال فانه مثل الآية) أى فى افادة اليقين

(قوله ومنه الاجماع على خلافة الخ) كذا قال الشيخ ابن الهمام فى التحرير (قوله بالاجماع السكوتى) كاجماع الصحابة على قتال مانعى الزكاة فان أكثر الصحابة قد قالوا به وبعضهم كانوا ساكتين مسلمين (قوله ولا يكفر جاحده) بل يضلل جاحده لوجود خلاف الشافعى فيه كما قدم أن موجب العام قطعى عندنا ولا يكفر جاحده لخلاف الشافعى فيه فان موجب العام عنده ظنى (قوله وان كان الخ) أى وان كان هذا الاجماع فى الاصل من الادلة القطعية (١١٢) قال الشارح فى المنهية عد الاجماع السكوتى ههنا من الادلة القطعية وقال فيما سبق انه لا يفيد القطع لانه أراد ثمة قطعية تكون موجبة للتكفير فلا تدافع انتهى (قوله من الصحابة) بيان من (قوله يفيد الطمأنينة) لان هذا الاجماع مختلف فيه على ما قدم فان البعض قالوا انه لا اجماع الا بالصحابة فأورث شبهة سقط بها اليقين وهو يوجب العمل (قال على أقوال) أو قولين (قوله تعتد بعدة الحامل) أى وضع الحمل وهذا هو قول ابن مسعود رضى الله عنه واختاره امامنا الاعظم رحمه الله (قوله بأبعد الاجلين) أى ما كان أبعد من عدة الوفاة ووضع الحمل فهو عدتها (قال هذا فى الصحابة خاصة) لتقدم الصحابة فى الاجتهاد وعلمهم بموارد النصوص وبركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم (قوله يجرى فى اختلاف كل عصر الخ) أى ليس فيه تخصيص بالصحابة فان المجتهدين اذا اختلفوا على أقوال فوقع الاتفاق على القدر المشترك بين تلك الاقوال وعلى أن الحق ليس بخارج من هذه الاقوال والا يلزم الجهل أو كتمان الحق فالقول الخارج يكون غير سبيل المؤمنين عما فيصير باطلا (قوله وهو) أى الاجماع المركب (قوله وقد بينها صاحب التوضيح الخ) مجمل بيانه أن القولين ان كانا يشتركان فى أمر هو فى الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا وعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد أما الاول فكما فى الخارج من غير السبيلين فان الواجب هو التطهير بالاجماع وهو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعى فالقول بان لا شىء من التطهير الواجب خلاف الاجماع وأما الثانى

جاحد ما ثبت بالكتاب أو المتواتر لانه لا خلاف فيه فهم عترة الرسول وأهل المدينة (ثم الذى نص البعض وسكت الباقون) لان السكوت فى الدلالة دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة المشهور من الحديث (ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف) فانه بمنزلة خبر الواحد فى كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم (والامة اذا اختلفوا على أقوال كان اجماعا منهم على أن ما عداها باطل) خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول آخر لا يدل على نفى قول آخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على أقوال فالحق لا يعدو أقاويلهم لانهم أجمعوا على حصر الاقوال فى الحادثة اذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل (وقيل هذا فى الصحابة خاصة) لما لهم من الفضل والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم قال الشيخ الامام فخر الاسلام فى هذا الباب والنسخ فى ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل ويستوى فى ذلك أن يكون فى عصر أو عصرين أو عصر واحد أعنى به فى جواز النسخ وقال فى باب النسخ وأما الاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يجوز النسخ به والصحيح أن النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا فى حياة النبى عليه السلام والاجماع ليس بحجة فى حياته لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق بين كلاميه صعب ويحتمل أن يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع أما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز أو ما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض

يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة أبى بكر رضى الله عنه (ثم الذى نص البعض وسكت الباقون) من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتى ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية (ثم اجماع من بعدهم) أى بعد الصحابة من أهل كل عصر (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) يعنى اختلفوا أولا على قولين ثم أجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد (والامة اذا اختلفوا فى مسئلة) فى أى عصر كان (على أقوال كان اجماعا منهم على أن ما عداها باطل) ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما فى الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بأبعد الاجلين ولا يجوز أن تعتد بعدة الوفاة اذا لم تكن أبعد الاجلين (وقيل هذا فى الصحابة خاصة) أى بطلان القول الثالث فى الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق أن بطلان القول الثالث مطلق يجرى فى اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو أقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح

فاماأن يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج من غير السبيلين ومس المرأة فالقول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبى حنيفة رحمه الله فى مسئلة المس ولقول الشافعى فى مسئلة الخروج واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل والاجماع المركب أعم منه نظيره أنه ليس للاب والجد ولاية اجبار البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعى لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع الى آخر ما نقل فى التوضيح (قوله هذا الاصل) أى قول المصنف والامة اذا اختلفوا الخ (قوله أن يكون مذهب الشافعى الخ) اذ لا مشافهة للشافعى وأحمد بن حنبل لابى حنيفة رحمهما الله (قوله وقد بالغت فى تحقيقه الخ) حتى أوردا لجواب بقوله الاختلاف المعتبر هو الذى فى زمان واحد والشافعى وغيره اذا قالوا قولا انما يقولون اذا جرى رأى أبى يوسف ومحمد مع أبى حنيفة رحمهم الله أو كان اختلاف بين الصحابة فأخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول صحابى ومالك والشافعى بقول صحابى آخر والاغلب أن شيأ من المسائل لا يكون فيه أربعة أقوال للائمة الاربعة بل يكون فيه قولان أو ثلاثة وبعض من الائمة يتبعون البعض ولا يلزم أن يكون لكل من الائمة الاربعة قول فى كل وهكذا الحال فى أبى يوسف ومحمد وغيرهما ولعل هذا أى اتحاد الزمان فى غير المسائل القياسية وأما المسائل القياسية فالمدار فيها على العلة فمهما وجدها المجتهد مخالفا للاول أو موافقا له يعمل به والانصاف أن انحصار المذاهب فى الاربعة واتباعهم فضل الهى وقبولية من عند الله تعالى لا مجال فيه للتوجيهات والادلة

انتهى والجهد بالفتح توانائى وكوشش (قال تقدير الفرع الخ) أى الحاق الفرع بالاصل وجعله مماثلا به وفى هذا التعريف مساهلة لان تصور الفرع والاصل لا يمكن بدون معرفة القياس لان الفرع هو المقيس والاصل هو المقيس عليه فلزم الدور الا أن يقال ان هذا التعريف لفظى فلا مشاحة حينئذ أو أن المراد بالاصل ما ثبت حكمه فى الشرع بدون جهد ما وبالفرع ما يقصد اظهار حكمه فلا دور (قال فى الحكم) أى فى حكم الاصل الثابت بالادلة الثلاثة السابقة (قال والعلة) أى العلة الشرعية الجامعة المشتركة التى تعلق بها الحكم التى لا تدرك بمجرد اللغة

﴿باب القياس﴾

(القياس فى اللغة التقدير) يقال قس النعل بالنعل أى قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمى الميل مقياسا (وفى الشرع تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة) واعترضوا عليه بأن القياس يجرى بين المعدومين وذكر الاصل والفرع فى المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشئ يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشئ يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ والجواب انا نمنع تفسير الاصل والفرع بهذا وقيل هو تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتراكهما فى علة الحكم عند المجتهد وهو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور أن يحصل فى الفرع لانه مختص بالاصل ولان لفظ التحصيل يشعر بأن الحكم فى الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك اذ لا ولاية له فى الاثبات والتحصيل وهذا لان القياس فعل القائس وهو اعلام وابانة منه بأن حكم الله تعالى فى الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة فى الفرع فيكون الحكم فيه ثابتا أيضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بامر جامع بينهما وذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم واعترضوا عليه بأنه ان أراد بالحمل اثبات الحكم فقوله فى اثبات حكم تكرار وان أراد غيره فهو ضائع لانه يتم باثبات حكم معلوم لمعلوم بأمر جامع ولان قوله فى اثبات حكم لهما يشعر بأن الحكم فى الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل ولان ايراد كلمة أو فى التعريفات باطل لما عرف انها تقتضى الابهام وماهية كل شئ معينه والابهام ينافى التعيين وقيل هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وفيه من الفساد ما فيه وهذا لان حكم الاصل من الحل والحرمة والجواز

بما لا يتصور المزيد عليه وعندى أن هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب فى الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه أنه ان أريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة فى زمان واحد فينبغى أن يكون مذهب الشافعى وأحمد بن حنبل رحمهما الله باطلا حين اختلف أبو حنيفة رحمه الله مع مالك فى زمان واحد وان أريد بالاختلاف أعم من أن يكون فى زمان واحد أم لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعى وأحمد بن حنبل رحمهما الله والجواب عنه صعب وقد بالغت فى تحقيقه فى التفسير الاحمدى وبذلت جهدى وطاقتى فيه ولم يسبقنى الى مثله أحد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فى بحث القياس فقال

﴿باب القياس﴾

(القياس فى اللغة التقدير وفى الشرع تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة) وانما فسر بهذا التفسير

والفساد وصف الاصل وتعدية الاوصاف محال ولانه لو عدى من الاصل الى الفرع لا يبقى فى الاصل بعد التعدية فكان القياس مبطلا لحكم الاصل والبطلان فى لفظ الاتحاد واضح ولئن قال انى عنيت به الاتحاد فى الماهية فنقول اذا لا يخلو عن الابهام ونحترز عن مثله فى الحدود والصحيح أن يقال القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر واختير لفظ الابانة دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من الله لا من القائس لما مر ولفظ مثل الحكم ومثل العلة لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصور فى غيره ولفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم (وانه حجة نقلا وعقلا أما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار) والاعتبار

لانه أقرب الى اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يعدى منه وانما يعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر واختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو مثل الحكم لا عين الحكم (وانه حجة نقلا وعقلا) وانما قال هذا لان بعض الناس ينكر كون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فلا يحتاج الى القياس ولان النبى عليه السلام قال لم يزل أمر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا ولان القياس فى أصله شبهة اذ لا يعلم أن هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول أن القياس كاشف عما فى الكتاب ولا يكون مباينا له وعن الثانى ان قياس بنى اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة فى القياس لا تنافى العمل وانما تنافى العلم وذلك جائز (أما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار) لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكأنه قال قيسوا الشئ على نظيره

(قوله وما يتوهم أنه) أى أن هذا التعريف للقياس لا يشمل الخ وهذا الايراد مذكور فى شرح أعظم العلماء رحمه الله (قوله كقياس عديم العقل الخ) أى فى سقوط الخطاب عنه بسبب العجز عن فهم الخطاب وأداء الواجب (قوله لانه لا يطلق الخ) دليل لقوله لا يشمل (قوله فباطل) خبر لقوله وما يتوهم (قوله لانا لا نسلم الخ) ولو أجاب المتوهم عن هذا المنع باثبات المقدمة الممنوعة بان الاصل اسم لشئ يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشئ يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ فلا يكون أصلا ولا فرعا فيقال انا لا نفسر الاصل والفرع بهذا التفسير بل بالتفسير الذى مر آنفا والمراد بكلمة ما فيه أعم من الموجود والمعدوم أعنى المعلوم فلا حرج (قوله وقيل) القائل صاحب التنقيح (قوله وهو باطل لان الخ) ايراد على التعريف المنقول ويمكن أن يوجه بأن المراد تعدية مثل الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع بسبب العلة المشتركة وحينئذ فلا بطلان (قوله لا يعدى منه) لان الحكم وصف وانتقال الاوصاف محال (قوله وانما يعدى) أى الى الفرع (قوله ولذا قيل) القائل هو المصنف فى شرحه ونسب هذا القول الى الماتريدى (قوله المذكورين) انما ذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين (قوله بمثل علته) أى بمثل علة حكم أحد المذكورين وهذا متعلق بالابانة (قوله فى الآخر) متعلق بالابانة (قوله لان القياس مظهر لا مثبت) والمثبت فى الحقيقة هو الله تعالى واعترض عليه بان القياس لما كان مظهرا فكيف يصح تفسيره بالابانة أى الاظهار ويمكن أن يجاب بأن هذا من قبيل قولهم جد جده (قوله مثل الحكم) أى الحكم الذى فى الاصل (قال وعقلا) المراد بالعقل دلالة النص أو دلالة الاجماع كما سيظهر (قوله لان بعض الناس) كالشيعة والخوارج وبعض المعتزلة (قوله لان الله تعالى الخ) دليل أول لمنكرى القياس (قوله تبيانا) أى دلالة أو اقتضاء أو صراحة أو اشارة (قوله لكل شئ) أى من أمور الشرع (قوله ولان النبى عليه السلام قال الخ) دليل ثان لمنكرى القياس والسبايا جمع سبى بمعنى مسبية وهو والمراد بها الجوارى فى منتهى الارب سبى كغنى برده يستوى فيه المذكر والمؤنث سبايا جمع وقال على القارى اسناد الحديث ضعيف وقد رواه البزار وقال صاحب التيسير وفى سنده قيس بن الربيع وفيه مقال ورواه الدارمى وأبو عوانة باسناد صحيح من قول عروة كذا فى الصبح الصادق (قوله فقاسوا ما لم يكن الخ) لعدم نجابتهم (قوله ولان الخ) دليل ثالث لمنكرى القياس (قوله فى أصله شبهة) بخلاف خبر الآحاد فان أصله قول الرسول صلى الله عليه وسلم وليس فيه شبهة بل هو حجة موجبة للعمل وانما الشبهة فى طريق الانتقال الينا فلذا يفيد الظن دون العلم (قوله اذ لا يعلم الخ) فان النص لم ينطق بعلية شئ من الاوصاف (قوله كاشف الخ) فانه ليس كل شئ مذكورا فى القرآن باسمه الموضوع له لغة بحيث يكون المعنى منه جليا بل قد يكون المعنى خفيا لا يدرك الا بتأمل فالقياس يظهره (قوله للتعنت والعناد) التعنت خطا وكناه كسى جستن والعناد بالكسر ستيزه كردن (قوله العلم) أى اليقين (قوله وذلك) أى انتفاء العلم مع عدم انتفاء العمل (قوله رد الشئ الخ) بان يحكم على هذا الشئ ما يحكم على نظيره كذا حكى عن ثعلب

(قوله وهو شامل الخ) فان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

ردّ الشيء الى نظيره كذا حكى عن ثعلب والاصل الذى ترد اليه النظائر يسمى عبرة والقياس مثله فانه حَدّ والشيء بنظيره وقيل العبرة البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون أى تبينون والقياس مثله فالتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم فى نظيره فان قلت الاعتبار هو التأمل فيما أخبر الله تعالى بما صنعه بالامم السالفة قلت هذا مثله لانه أمر به ليعتبروا حالهم بحالهم فينزجروا عما ارتكبوا لئلا يعاقبوا بما عوقبوا فالمقصود بالاعتبار أن يتعظ بالغير اذ السعيد من وعظ بغيره فان قال الكفر فى كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه فكذلك عندى هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله عليه السلام فى الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الحكم يثبت فى الفأرة اعتبارا بالهرة وانما أنكرنا اثبات العلة بالرأى كما قلتم ان الفضل من الحنطة بالحنطة ربا بعلة الكيل والجنس فالجواب عنه يجيء بعد هذا ان شاء الله تعالى وقوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون فقد جهلهم فى ترك قياس النشأة الاخرى على الاولى اذ من قدر على شيء مرة لم يعجز عنه مرة ثانية فكان دليلا على صحة القياس وقوله ولكم فى القصاص حياة يا أولى الالباب وهو افناء واماتة حسا لكنه حياة بطريق الاعتبار فان من تأمل فى شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه فسلم صاحبه من القتل وهو من القود فكان فى شرع القصاص حياة نفسين وكذلك فى استيفائه حياة أيضا فان من قتل رجلا صار القاتل حربا على أولياء القتيل لخوفه على نفسه منهم فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليدفع الخوف عن نفسه فاذا استوفى القود اندفع شره عنهم فيكون حياة لهم من هذا الوجه لان احياء الحى فى دفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن أحياها فكانما أحيا الناس جميعا وهذه معان لا تعقل الا باستعمال الرأى (وحديث معاذ معروف) فانه عليه السلام قال له حين وجهه الى اليمن بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال أجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقال لأبى موسى حين وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد برأيك وقال عليه السلام لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برأيك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وهذا لان قوله فان لم تجد فى كتاب الله ينافى قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ما فرطنا فى الكتاب من شيء ومن شرط صحة خبر الواحد أن لا يخالف الكتاب قلنا انما يكون كذلك أن لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد فلا ولانه لما دل الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام وقول الرسول دال على أن القياس حجة والقياس دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالا على ذلك الحكم بواسطته وقال عليه السلام لعمر لما سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال لا فقال ففيم اذا والاستدلال به أنه عليه السلام استعمل القياس اذ المفهوم منه أنه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما أن المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المقدمتين ولما استعمل القياس وجب التأسى به لما مر ولان قوله

وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات أو قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص (وحديث معاذ معروف) وهو ماروى أن النبى عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال أجتهد برأيى فقال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا

(قوله قياس المثلات الخ) المثلة عقوبت وكارى كه بدان عبرت كيرند (قوله فيكون اثبات الخ) فان القياس صار مأمورا به فلو لم يكن حجة لكان عبثا والله تعالى متعال عن الامر بالعبث (قوله به) أى بقوله تعالى فاعتبروا الخ (قوله بالنص) أى باشارة النص على ما سيجيء فى الشرح (قال معروف) أى بين الاصوليين حتى قالوا انه خبر مشهور وقال الغزالى هذا حديث تلقته الامة بالقبول والمشهور متواتر معنى وللايماء الى قوة هذا الحديث ذكر المصنف هذه الجملة استقلالا ولم يقل بالعطف على قول المتن قوله تعالى الخ بأن يقول أما النقل فقوله تعالى وحديث معاذ (قوله ماروى أن الخ) كذا رواه أحمد وغيره (قوله حين بعث) أى حين عزم أن يبعث (قوله فان لم تجد) أى حكم الحادثة فى الكتاب (قوله فان لم تجد) أى حكم الحادثة فى السنة (قوله أجتهد برأيى) أى أجرى حكم كتاب الله وسنة رسول الله فى الامثال بلحاظ العلة والقياس الشرعى يسمى اجتهادا مجازا اطلاقا للسبب على المسبب (قوله لانكره) أى النبى صلى الله عليه وسلم (قوله انه) أى ان هذا الحديث يناقض الخ فكيف يتمسك به

أرأيت خرج مخرج التقدير فلولا أنه عليه السلام قد مهد عند عمر التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه اذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب حجة اذا سأل عن حكم أليس قد قال الله كذا وكذا وقال عليه السلام للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ فقالت نعم فقال فدين الله أحق فهذا بيان بطريق الرأي وتعليم للمقايسة ووجهه أن الحقين استويا في قبول النيابة وقبول الحق من النائب من باب اليسر والسهولة وحقوق الله أقبل لليسر والسهولة من حقوق العباد لانه أكرم ولان الصحابة عملوا بالقياس فانه روي عن عمر أنه كتب الى أبي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وقال ابن عباس ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا ولم يرد به التسمية لعلمه أنه لا يسمى أبا حقيقة بل جعله كالاب في حجبه الاخوة كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم وشبه علي وزيد الاخ والجد بغصني شجرة وجدولي نهر وشركا بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت واختلفوا في العول والتشريك وقال كل واحد منهم بالرأي وقال ابن مسعود في قصة بروع أقول فيها بالرأي والرأي هو القياس فان طعن طاعن فيهم فقد ضل سواء السبيل لان الله تعالى أثنى عليهم في غير موضع من كتابه بتأييد الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى أمرا لا دليل عليه لاستواء الناس في الامر بالاعتبار كما في سائر الاوامر والنواهي (وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب) بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كما بينا ثم نقول ان أريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا على أن القياس حجة بعبارته وان أريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو أيضا دليل على أن القياس حجة بدلالته وبيانه في قوله (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) اذ الاشتراك في العلة

في الكتاب من شيء فكل شيء في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب (وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب) لقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات) أي العقوبات بالقتل والجلاء (بأسباب نقلت عنهم) من العداوة وتكذيب الرسول (لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء) فيصير حاصل المعنى قيسوا يا أولي الابصار أحوالكم بأحوال هذه الكفار وتأملوا بأنكم ان تتصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي أولئك الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما أن العداوة علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل أولي الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس حينئذ بالدليل المعقول والحاصل أن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار لو أجري على عمومه من كل رد الشيء الى نظيره وان كان واقعا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا أي ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات

(قوله لا يقتضي الخ) وكذا قال صلى الله عليه وسلم فان لم تجد الخ ولم يقل فان لم يكن في الكتاب الخ فلا تقع المناقضة (قال واجب) أي على المكلفين حتى ذكر الله تعالى قصص السوالف في كلامه المجيد لغرض هذا الاعتبار (قوله الكفار) أي الكفار السابقين (قال وهو) أي الاعتبار التأمل الخ وانما فسر المصنف الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه رد أنفسنا الى أنفسهم في استحقاق تلك المثلات عند مباشرة الاسباب التي نقلت عنهم لان هذا الرد مسبب عن التأمل في أحوالهم فأقيم السبب مقام المسبب وقيل ان الاعتبار هو التأمل الخ (قال من المثلات) بيان ما (قوله والجلاء) أي جلاء الوطن (قال بأسباب الخ) متعلق بقوله أصاب (قوله من العداوة الخ) بيان الاسباب (قال لنكف عنها) أي عن تلك الاسباب وهذا متعلق بالتأمل والكف بازا يستادن (قال عن مثلها) أي عن مثل المثلات (قوله أن تتصدوا) يقال تصدى له تعرض غودو پيش آمد أورا (قوله والقياس الشرعي الخ) أي قياس البعض المسكوت عنه على البعض الذي علم حكمه من الشارع بسبب اشتراك العلة (قوله فيتعدى) أي الحكم وهو العقوبة (قوله كل أولي الابصار) الذين يوجد فيهم تلك العلة أي العداوة (قوله العلة الشرعية) كالاسكار (قوله من المقيس عليه) كالخمر (قوله الى المقيس) أي الذي يوجد فيه تلك العلة (قوله والحاصل الخ) لما كان يستبعد كون قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار حجة نقلية وحجة عقلية أيضا دفعه الشارح بقوله والحاصل الخ (قوله لو أجري على عمومه) بناء على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد لوروده السبب (قوله من كل رد الشيء الخ) بأن يعطى للشيء حكم نظيره سواء كان اتعاظا بالامم السابقة أو قياسا عقليا أو قياسا شرعيا (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله لا بعبارته) فان سوق الآية للاتعاظ فكان الاتعاظ ثابتا بطريق المنطوق مع السوق فكانت الآية دالة عليه عبارة والقياس ثابت من منطوق الآية من غير سوقها له فتدل الآية عليه اشارة فما قال أعظم العلماء من أن المراد بالنقل عبارة النص كتابا كان أو سنة انتهى فما لست أحصله (قوله وان اختص) أي قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار

بوجب الاشتراك في المعلول والمعنى فتأملوا فيما نزل بهؤلاء والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا
أن تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم (وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع
والقياس نظيره) وهذا لان الشرع شرع أحكاما بمعاني أشار اليها في النص كما أنزل المثلات بأسباب
قصها ثم دعانا الى التأمل والاعتبار (وبيانه في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة أي بيعوا الحنطة
بالحنطة) لان الباء حرف الصاق فكان دليلا على اضمار فعل كما في قوله باسم الله أي أقرأ أو أفتتح
والدليل على تعين هذا الفعل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء أي بيعوا
سواء بسواء اذ النهي عن الشيء أمر بضده ويروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة والاخبار من
الشارع يجري مجرى الامر (والحنطة مكيل قوبل بجنسه) أي الحنطة اسم لكيل أي لشيء يصح
أن يكال وقد قوبل بجنسه حيث قال الحنطة بالحنطة (وقوله مثلا بمثل حال لما سبق

لوروده فيها كان اثبات حجية القياس به عقلا أي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور (وكذلك
التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع) بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو أن
يتأمل مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجراءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا
اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة (والقياس نظيره) أي القياس الشرعي نظير كل
واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن أسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها
فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لئلا يلزم الدور (وبيانه) أي بيان القياس في
كونه رد الشيء الى نظيره ثابت (في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ويروى كيلا بكيل
ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل
ويروى بالنصب (أي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق)

(قوله لوروده فيها) أي لورود هذا القول في العقوبات (قوله أي ثابتا بدلالة النص) لانه ثبت بطريق اللغة الا أنه سماه المصنف
دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بتأمل العقل لا بظاهر النص وصيغته (قوله لا بالقياس الخ) لما كان يرد أن اثبات حجية
القياس بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار اثبات بالقياس فان في هذه الآية قياس حال أولي الابصار على حال الكفار و بني عليه
قياس الاحكام الشرعية فيلزم الدور وحينئذ فدفعه الشارح رحمه الله بقوله لا بالقياس الخ وتوضيحه أن اثبات حجية القياس بهذه
الآية اثبات بدلالة النص فان كون وجود العلة مستلزما لوجود حكمها أمر يدرك بغير اجتهاد لحصول الوقوف عليه بطريق اللغة لا
بالقياس لعدم وجود التأمل والنظر فلا يلزم الدور تأمل (قال في حقائق اللغة) أي معاني الالفاظ الموضوعة فان اللغة عبارة عن
اللفظ الموضوع (قال غيرها) أي غير تلك اللغة (قال لها) أي لحقائق اللغة (قوله وهو أن يتأمل الخ) هذا التقرير لا ربط له بمضمون
المتن فان حاصل مضمونه أنه يتأمل في معنى اللفظ لاستعارة غير ذلك اللفظ لذلك المعنى وليس حاصله
مافهمه الشارح رحمه الله من أنه يتأمل في معنى اللفظ ثم يستعار ذلك اللفظ لغير ذلك المعنى فالاولى أن يقال في تقرير مضمون المتن وهو أن يتأمل مثلا في معنى الرجل الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة ثم يستعار غير ذلك اللفظ أي لفظ الاسد لذلك المعنى بواسطة الشركة في الشجاعة اللهم الا أن يحمل عبارة المتن على القلب و يقال ان تقديرها هكذا التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها أي لاستعارة تلك اللغة لغير تلك الحقائق فحينئذ يرتبط ما قال الشارح
رحمه الله بالمتن فتأمل (قوله في حقيقة الاسد) أي معناه (قوله عن أسبابها) أي أسباب العقوبات (قوله والتأمل الخ)
معطوف على التأمل (قوله بدلالة الاجماع) فان الاستعارة التي هي تعدية في الاوضاع اللغوية مجمع عليها وهي دالة على جواز
القياس الذي هو تعدية في الاوضاع الشرعية لكون هاتين التعديتين مشتركتين في أنهما تعديتان لمناسبة وعلة مشتركة
فصار اثبات حجية القياس بدلالة الاجماع لا بقياس القياس على التعدية اللغوية حتى يلزم الدور فتأمل (قوله في كونه) أي في
كون القياس (قال في قوله عليه السلام الحنطة الخ) مر رواية هذا القول فتذكر (قوله يروى بالرفع) فيقدر المضاف
و بعد حذفه أقيم المضاف اليه مقامه وهذا اخبار والاخبار من الشارع أجرى مجرى الامر (قوله بالحنطة) الباء للمقابلة
لا للالصاق كما في مسير الدائر (قال أي بيعوا) انما اختار المصنف رواية النصب لان هذه الرواية أظهر في ايجاب شرط المماثلة
لاضمار الامر حينئذ (قال مكيل) أي يصح أن يكال (قال قوبل بجنسه) لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الخ (قال لما
سبق) أي الحنطة.

(قال شروط) أى الحال فى معنى الشرط فان الحكم متعلق بها وبانتفائها ينتفى كما فى الشرط كذا فى الصبح الصادق ألا ترى أن قوله أنت طالق راكبة بمعنى ان ركبت فانت طالق (قال والامر للايجاب) فان الامر للوجوب على ما هو الاصل (قال مباح) فلا ينصرف الامر الى نفس البيع بل ينصرف الامر أى الايجاب المستفاد من الامر الى الحال ليصان عن اللغوية (قوله بشرط التسوية) فكأنه قال اذا أقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فراعوا المماثلة وبيعوا فى حالة المساواة دون غيرها (قال بدليل ماذكر الخ) فان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم يفسر بعضه بعضا (قال وأراد بالفضل الخ) لان الفضل لا يتصور بدون المماثلة ولما كان المراد بالمماثلة المماثلة فى القدر فالفضل لا يراد الا الفضل على القدر (قال على القدر) أى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات (قوله حتى يجوز الخ) لان أقل القدر الشرعى نصف صاع ولا قدر فى الشرع فى أقل من نصف صاع والحفنة بالفتح يك مشت از طعام يا دو مشت وقتيكه هر دو كف بهم آورده باشند (قال بينهما) أى بين المتماثلين (قال فى القدر) أى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات (قال حكم الامر) وهو التسوية والمماثلة الواجبة (قال هذا) أى وجوب التسوية (قال اليه) أى الى حكم الامر (قوله على وجوب التسوية) وحرمة الفضل (قال بين هذه الاموال) أى الستة المذكورة فى الحديث (قال يقتضى أن تكون الخ) والا يلزم التكليف بالمحال (قال كذلك) أى أمثالا متساوية الجودة (قال الا بالقدر والجنس) أى بالاشتراك فى القدر والاتحاد فى الجنس (قوله المماثلة الصورية) فانها عبارة عن التساوى فى المعيار وهو الكيل والوزن فبالمعيار يتساوى الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض (قوله تقوم المماثلة المعنوية) فان باتحاد الجنس تتشاكل المعانى (قوله بل لابد أن تكون الخ) فان الجودة عبارة عن كمال معنى المالية والرداءة هو ضد الجودة فكيف يماثل الكامل الناقص فتتوقف المماثلة على الاتحاد فى الوصف أيضا

والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق) أى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل (والامر للايجاب) كما سبق فى أول الكتاب (والبيع مباح) بالاجماع (فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط) أى اذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا غرو أن يكون الشئ مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه والنكاح مباح والاشهاد عليه شرط عند الاقدام عليه (وأراد بالمثل القدر بدليل ماذكر فى حديث آخر كيلا بكيل) وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مرعية اجماعا اذ لا يشترط التساوى فى جميع الصفات والحبات فعلم أن المراد به المثل المقيد وهو المماثلة فى الكيل (وأراد بالفضل الفضل على القدر) لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة فى القدر فكذا الفضل يكون على القدر ضرورة والفضل اسم لكل زيادة والربا اسم لزيادة هى حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر) لفوات المساواة (هذا حكم النص) عرفناه بالتأمل فى صيغة النص (والداعى اليه القدر والجنس) أى اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تأملنا وجدنا الداعى اليه القدر والجنس (لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى أن تكون أمثالا متساوية) كى لا يفضى الى تكليف ما ليس فى الوسع (ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان قيام المماثلة بهما ثم القدر عبارة عن التساوى فى المعيار فيحصل به المماثلة صورة واليه أشار بقوله مثلا بمثل والجنس

كأنه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين (والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط) فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع (وأراد بالمثل القدر) يعنى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات (بدليل ماذكر فى حديث آخر كيلا بكيل وأراد بالفضل) فى قوله والفضل ربا (الفضل على القدر) دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى أن يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر) يعنى حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة (هذا حكم النص والداعى اليه) أى العلة الباعثة على وجوب التسوية (القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر بين هذه الاموال يقتضى أن تكون أمثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير أو لم يوجد القدر كما فى العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربا ويرد عليه أنا لا نسلم أن المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد أن تكون فى الوصف أيضا وهو

عبارة عن التشاكل فى المعانى فيثبت به المماثلة معنى واليه أشار بقوله الحنطة بالحنطة (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله جيدها ورديئها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردىء ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض وكما فى غير مال الربا فانها لما كانت متقومة ثمة جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردىء ودرهم فى مقابلة الجودة جاز وبالمعقول وهو أن مالا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته فى ذاته والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا بهلاكها فكانت منفعتها فى ذواتها الا فى صفاتها فلم تكن أوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع يكون فما لا يكون منتفعا لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع به بدون هلاكه لانه ينتفع بوصفه فكان الوصف معتبرا شرطا لا علة أى شرطا لتحقق المماثلة لا علة لها لان العدم لا يصلح علة لانها عبارة عن معنى يحل بالمحل لا عن اختيار فيتغير به حال المحل والسقوط أمر عدمى فلا يصلح علة لامر وجودى وهو وجوب المماثلة بل المماثلة تثبت بهذين الوصفين وهما القدر والجنس وصار سائر الاعيان فضلا على المتماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شئ من الاعيان بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع (هذا حكم النص) عرفنا بالتأمل فيه وليس بثابت بالرأى (ووجدنا الارز وغيره) كالدخن والجص وسائر المكيلات (أمثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات) أى العقوبات فالمثلة العقوبة لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة وجزاء سيئة سيئة مثلها (فان الله تعالى قال هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر

الجودة والرداءة فأجاب بقوله (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء (هذا حكم النص) أى كون الداعى الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى فالمراد بهذا الحكم الثانى غير ما أريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعى أعنى وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا (ووجدنا الارز وغيره أمثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته) أى اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما أو غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس (على طريق الاعتبار) المأمور به فى قوله تعالى فاعتبروا (وهو نظير المثلات) أى هذا القياس الشرعى نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار (فان الله تعالى قال هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر) ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فاعتبروا يا أولى الابصار والمراد بأهل الكتاب يهود بنى النضير حيث عاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد فى وقعة أحد فأمرهم عليه السلام

(قوله وهو قوله عليه السلام جيدها) أى جيد الاشياء الستة المذكورة فى الحديث ورديئها سواء فلا بد من رعاية المماثلة فى القدر فى بيع الحنطة الجيدة بالحنطة الرديئة ولا اعتبار للجودة والرداءة قال الزيلعى فى تخريج أحاديث الهداية هذا الحديث غريب بهذا اللفظ ومعناه يؤخذ من اطلاق حديث أبى سعيد رواه مسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء انتهى (قوله الى وجوب التسوية) وحرمة الفضل (قوله ما أريد بالحكم الاول) أى فى قوله السابق هذا حكم النص (قال ووجدنا الارز) لوجود القدر والجنس فى منتهى الارب أرز كاشد وآرز وأرز كعضد ورزبج كدانة معروف (قال وغيره) من المكيلات والموزونات كالجص والحديد (قال أمثالا متساوية) أى أشياء متوافقة جنسا ومتساوية قدرا (قال فيها) أى فى هذه الامثال المتساوية (قال مثل حكم النص) أى فى الاشياء الستة المنصوص عليها فى الحديث (قال فلزمنا اثباته) أى بسبب المشاركة فى العلة أى القدر مع الجنس (قوله هذا القياس) أى القياس الذى ذكرنا فى الارز وغيره (قال من ديارهم) أى مساكنهم بالمدينة (قال لاول الحشر) اللام للتوقيت أى فى وقت أول الحشر أى أول جمع عسكر الاسلام قال البيضاوى أى فى أول حشرهم من جزيرة العرب اذ لم يصبهم هذا الذل قبل ذلك والحشر اخراج جمع من مكان الى آخر انتهى وبنو النضير حى من اليهود من أولاد هرون عليه السلام كذا فى بعض حواشى تفسير البيضاوى (قوله أن لا يكونوا عليه) أى أن لا يكونوا مخاصمين عليه (قوله حين قدم الخ) متعلق بقوله عاهدوا (قوله فى وقعة أحد) التى هزم المسلمون فيها (قوله فأمرهم الخ) وحاصرهم احدى وعشرين ليلة

والاخراج من الديار عقوبة كالقتل) قال الله تعالى ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم مافعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على أنه بمنزلة القتل (والكفر يصلح داعيا اليه) لانه صلح سببا للقتل فيصلح أن يكون سببا للاخراج لانه بمنزلته (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لان الاول يدل على ثان بعده فهم أول من أخرج من أهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة اذا كان آخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى أرض الشام وبها تقوم عليهم القيامة وقوله ماظننتم أن يخرجوا يدل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم رأوا أنفسهم عاجزين عن ذلك وقوله تعالى وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله أى من بأس الله فأتاهم الله أى بأسه من حيث لم يحتسبوا من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل على أن المقت والخذلان جزاء الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة (ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به فيما لانص فيه فكذلك هنا) أى فى الشرعيات هذا مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين فانهم اتفقوا على أن القياس بالرأى على الاصول الشرعية لتعدية أحكامها الى ما لانص فيه حجة من حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء وقال داود ومن تابعه من أصحاب الظواهر انه ليس بحجة والعمل به باطل فى أحكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل أصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلى الا فى العقليات فأما فى الاحكام الشرعية فلا وقال بعضهم هو دليل ضرورى بدليل أنه لا يصار اليه عندكم الا عند عدم الاصل ولا ضرورة بنا اليه فى أحكام الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال وهذا أقرب أقاويلهم الى الصواب واحتجوا لابطال القياس بالكتاب وهو قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقوله تعالى مافرطنا فى الكتاب من شئ فأخبر أن كل شئ مبين فى كتابه عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله تعالى أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفى المصير الى القياس قول بان الكتاب غير

بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام وطلبوا الصلح فأبى صلى الله عليه وسلم عليهم الا الجلاء فأخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا أيها المسلمون ماظننتم أن يخرجوا وظنوا أى اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله أى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف أى ألقى الله فى قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا أثقالهم هذه على أجمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم أخرجهم عمر رضى الله عنه من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية (والاخراج من الديار عقوبة كالقتل) حيث سوى بينهما بقوله ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم مافعلوه الا قليل منهم (والكفر يصلح داعيا اليه) فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) وهو اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيامة (ثم دعانا الى الاعتبار) فى قوله فاعتبروا بالتأمل فى معنى النص (للعمل به فيما لانص فيه) فنعتبر أحوالنا بأحوالهم ونحترز عن مثل مافعلوا توقيا عن مثل مانزل بهم (فكذلك ههنا) أى فى القياس الشرعى فنتأمل فى علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه

(قوله ماظننتم الخ) لشدة بأسهم ووثاقة حصونهم (قوله من الله) أى من عذاب الله (قوله من حيث لم يحتسبوا) فانهم كانوا يحسبون أنهم يغلبون على المؤمنين (قوله حال كونهم يخربون بيوتهم الخ) أى يخربون بواطن بيوتهم بأيديهم والمؤمنون يخربون ظواهر بيوتهم بأيديهم وههنا نقضوا العهد فوقعوا أسبابا لتخريب المؤمنين فكأنهم أمروا المسلمين وكلفوهم بهذا التخريب ولهذا قال تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين (قوله على أجمال) فى منتهى الارب جمال كشداد بار بردار جمالون جمع (قوله بينهما) أى بين القتل والاخراج فالتسوية والتخيير بينهما دليل على أنهما بمنزلة واحدة (قوله ولو أنا كتبنا عليهم) أى على ضعفاء الاسلام (أن) مفسرة (اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم) كما كتبنا على بنى اسرائيل (مافعلوه) أى المكتوب عليهم (الا قليل منهم) (قال داعيا اليه) أى الى الاخراج الذى هو كالقتل (قال يدل الخ) اذ الاول لابد له من ثان وفيه ماقيل من أن المعتبر فى الاولية عدم تقدم غيره لا وجود آخر متأخر عنه فتأمل (قوله وهو اجلاء عمر الخ) فهذا حشر ثان لهم (قوله وقيل) القائل صاحب التقرير (قوله هو) أى الحشر الثانى (قال ثم دعانا) أى الله تعالى وهذا عطف على قول المصنف قال هو الخ (والاصول
(قوله فى قوله الخ) متعلق بقول المصنف دعانا (قوله بالتأمل الخ) متعلق بالاعتبار (قال به) أى بمعنى هذا النص (قوله توقيا) فى منتهى الارب توقى پرهيز كردن

كاف والسنة وهو ماروى أبوهريرة أن النبى عليه السلام قال لم يزل أمر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرفيهم أولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا وكان أولاد السبايا غير رشدة فالنبى عليه السلام ذمهم على قياس مالم يكن فى التوراة بما قد كان فعلم أنه غير حجة والمعقول وهو نوعان أحدهما المعنى فى الدليل أى القياس وهو أن فى القياس شبهة فى أصله لان الوصف الذى هو مناط الحكم لايدل عليه النص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالرأى لاينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب أو اسقاط أو تحليل أو تحريم حق الله تعالى فلا يصح اثبات حق الله بما فيه شبهة فى الاصل مع أن من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن أن ينسب اليه العجز أو الحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق وهذا بخلاف خبر الواحد فان أصله كلام النبى عليه السلام وأنه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة فى طريق الانتقال الينا وقد كان قوله عليه السلام حجة قبل الانتقال الينا فلا يخرج عن أن يكون حجة موجبة بهذا الاحتمال وهو كالنص المؤول فان الشبهة تمكنت فى تأويلنا فلا يخرج به النص من أن يكون حجة موجبة وثانيهما المعنى فى المدلول وهو ما يثبت بالقياس وبيانه أن المدلول طاعة الله ولامدخل للرأى فى معرفة ماهو طاعة الله ولهذا لايجوز اثبات أصل العبادة بالرأى ألاترى أن من المشروعات مالايدرك بالمعقول كمقادير العبادات والعقوبات كما فى الصلوات والزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف ومنها ماهو بخلاف مايقتضيه رأينا كجعل التراب طهورا مع أنه يزيد فى تشويه الخلقة وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المنى والوضوء من الرجيع والاول مما اختلف العلماء فى نجاسته وطهارته والثانى لاوابقاء الصوم عند الاكل ناسيا مع انه لابقاء للشئ مع وجود مايضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلاة على الحائض مع استوائهما فى سقوط الاداء وكاباحة النظر الى شعر الامة الحسناء وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب عشرة آلاف دينار وقبول شهادة الشاهدين فى القتل وعدمه فى الزنا وهو دونه والافتراق بين عدة الطلاق والممات مع أن حال الرحم لايختلف فيهما ولا يلزم على ماذكرنا اعمال الرأى فى أمر الحرب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات أما على الوجه الاول فلانهما من حقوق العباد فبنى على وسعهم فيثبت بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم أما غير القبلة فظاهر وأما أمر القبلة فأصله معرفة أقاليم الارض ومواقع النجوم وهى من حقوق العباد لانهم ينتفعون بمعرفة الاقاليم ومعرفة النجوم فى التجارة والزراعة فبنى على وسعهم ليتوصلوا الى مقصودهم والحكم الشرعى وجوب التوجه الى الكعبة بعد تبين الجهة أما معرفة الجهة فليست من أحكام الشرع وأما على الثانى فلان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة وبالحواس يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة ألاترى أن الكعبة جهتها المحسوسة يعرف بالنظر فى النجوم وكذا أمر الحرب يعرف بحاسة البصر فى الجيش وآلات الحرب والاسلحة المعدة لها والمعركة الصالحة والرجال المقاتلة وكذا قيم المتلفات تعرف بالاسباب الحسية فان قيمة الشئ تعرف بنظائره وذلك يعرف بحاسة البصر وكذا مهر المثل انما يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدناها مثل نساء عشيرتها فى السن والجمال والمال والحسب والنسب عرفنا أن مهرها مثل مهرهن وطريق العلم بها الحس فكان يقينا بأصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا وهو الحجر عن القياس المحافظة على النصوص والتأمل فى معانيها وفى المحافظة على النصوص اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفى التأمل فى معانيها ومعانيها حجة لاينفصل الرأى عنها وان فنيت الاعمار فيها احياء القالب اذ لايحيا القالب الا باستعمال الرأى فى معانى

النصوص فكان في اظهار القالب موت البدع وفي حياة القالب سقوط الهوى فيتم أمر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى فكان في ذلك قيام الدين ونجاة المؤمنين ولان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس ممكن وذلك دليل صحيح قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الآية فالله تعالى أمره بالاحتجاج باصل الاباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما أوحى اليه لانها أصل بقوله تعالى هو الذى خلق لكم ما في الارض جميعا فالاضافة بلام التمليك أدل على اثبات صفة الحل من التنصيص على الاباحة وليس كذلك ما ذكرنا من أمور الحرب وأمر الكعبة وتقويم المتلفات لان العمل بالاصل غير ممكن ثمة لان مقتضى الاستصحاب ترك الخروج الى الغزو عملا بالاصل وان خرج ونزل في مفازة فقتضاه المكث ثمة وكذا في أمر الكعبة الاصل عدم الاستقبال اليها وكذا في تقويم المتلفات الاصل عدم الضمان وفيه فتح باب العدوان ولا يلزم على ما ذكرنا أن القياس ليس بحجة الاعتبار عن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات والكرامات ليمتنعوا عما كان مهلكا من كان قبلهم حتى لا يهلكوا مثلهم أو يتقدموا على ما كان سببا لاستجلاب الكرامة لمن كان قبلهم فينالوا مثل ذلك لان ذلك فيما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك أو بحاسة السمع بان سمع أنهم فعلوا كذا فاصابهم كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وهو قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وعلى أمر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام أصحابه فان الله تعالى أمره بها في تدبير الحرب بقوله تعالى وشاورهم في الامر أى في أمر الحرب والمروى عنه الشورى في باب الحرب لا في شئ من الاحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الاحكام والجواب أن الكتاب تبيان لكل شئ لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الآيات الاخر اذ القياس منزل في كتاب الله نصا أو دلالة لما بينا أنه نظير الاعتبار المأمور به على أن المراد بالكتاب في الآيتين المتوسطتين اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل بالكتاب في الحقيقة على أن المنهى عنه هو قياس ما لم يكن في التوراة عما كان فيها ونحن نقيس ما كان عما كان لانا نبين أن حكم النص بمعنى هو ثابت في الفرع أو يكون الذم باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من أصحاب الطرد اليوم وفرقهم بين ما هو حق الله وبين حق العباد ضائع لان المطلوب هنا جهة القبلة لاداء ما هو محض حق الله والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك أطلق لنا العمل بالرأى فيه اما لتحقيق معنى الابتلاء أو لانه ليس في وسعنا ما هو أقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى فالوصف الذى هو علة عند الله موجب للعلم كما أن الخبر أصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوى وكما احتملت الرواية الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وهو أن القياس حجة اثبات الاحكام بظواهر النصوص تصديقها واثبات معانيها طمأنينة للقلوب وشرحا للصدور وثبت به تعميم أحكام النصوص حيث أثبتنا الاحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة الاحكام التى تضمنتها المعانى وفيه جمع بين الاصول والفروع وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال أى لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم الا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال لانه انما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون العلم بالدليل المبقى والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعانى اذ في التعيين احتمال لجواز أن لا يكون هذا المعين علة ومثله جائز بالاجماع ألا ترى أن الاحكام تتعلق بالآية المؤولة والعام المخصوص وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق وما يثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق ما يثبت باستصحاب الحال لان الثابت

بالقياس

بالقياس يستند الى دليل قائم والثابت بالاستصحاب يستند الى عدم الدليل المزيل لانه انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذا مما لا يعلم يقينا لجواز أن يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغه وانما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر أن القياس أقوى منه ولا يصار الى الادنى الا عند تعذر المصير الى الاقوى وثبت بما ذكرنا أن طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين وقولهم ان من المشروعات ما لا يعقل قلنا انما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل المعنى فلا وأما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في موضع النفي فيعم فقد نهى عن قفو ما ليس له به علم بوجه والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق وجوب العمل لا يتوقف على علم اليقين فالعمل بخبر الواحد والآية المؤولة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب مع فقدان علم اليقين على أنهم قد جوزوا العمل باستصحاب الحال مع أنه لا يوجب العلم وأما قوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق فنقول القول بالقياس حق من الوجه الذي بينا

﴿فصل في بيان ما لابد للقائس من معرفته﴾ قال مشايخنا رحمهم الله للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايقاع آلة التأديب في محل صالح له ولمعنى يعقل بدلالته وهو الايلام حتى لو حلف أن لا يضرب امرأته فخنقها أو عضها يحنث وان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه فأما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير وقد بيناه وذلك أن يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجرى بين المتناظرين قياسا ومقايسة لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه أصلا وهو من قاس يقيس وقد يكون مصدرا من قايس يقايس مقايسة وقياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه بنظر القلب يصاب وقد يسمى اجتهادا لان يبذل المجهود يحصل هذا المقصود والكل من اطلاق اسم السبب على المسبب وأما الثابت بدلالة صيغته فهو مدرك من مدارك أحكام الشرع أى سبب الدرك كقوله عليه السلام الولد مبخلة مجبنة ومفصل من مفاصله وبيان ذلك أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول أى الكتاب والسنة والاجماع شهودا فهى شهود الله على أحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى ومعنى النصوص هو شهادتها بمنزلة شهادة الشاهد وهو العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولابد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل بان لا يكون مخصوصا كشهادة خزيمة وأن يكون معقول المعنى كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولابد من صلاح الشهادة وذلك بان يكون ملائما للحكم ومؤثرا فيه على حسب ما اختلف فيه كصلاح شهادة الشاهد بلفظة أشهد لا باعلم أو أتيقن ومعنى قول فخر الاسلام وعدالته واستقامته للحكم المطلوب أن يكون على موافقة الدعوى حتى اذا ادعى المدعى أن له على فلان ألف درهم وشهد الشاهدان بان له على فلان ألف دينار لا تصح لعدم المطابقة فكذا هنا ينبغى أن يكون الجامع مطابقا للحكم المدعى ثم يجوز أن يكون قوله وعدالته واستقامته من قبيل الترادف اذ العدالة هى الاستقامة يقال طريق عدل أى مستقيم ويجوز أن ترجع العدالة الى الشاهد والاستقامة الى الشهادة والاول أظهر لما فيه من تفريق الضمير ولابد من طالب للحكم على مثال المدعى وهو القائس ولابد من مطلوب القائس وهو الحكم الشرعى ولابد من مقضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل أصلا اذ القياس لا يوجب العلم قطعا ليحصل العقد أصلا بل هو دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن أصلا وعقد القلب ضرورة هذا اذا حاج نفسه فأما اذا حاج غيره فهو الخصم فمثال المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس ولابد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب فهو حاكم قصدا ومحكوم عليه ضرورة ومثله جائز كما في الشهادة بهلال

(قال والاصول) أى النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة والاجماع (قوله دفع لمن توهم الخ) فيه أن المصنف رحمه الله زاد لفظ فصل فى شرحه فى هذا المقام فهذا يقتضى أن هذا الكلام بحث على حدة فالقول بأنه دفع توهم لا يناسب رأى المصنف (قوله حتى يعدى) أى حكم النص (قوله فى كل أصل) أى نص (قوله ان يكون الخ) لقيام الادلة على أن القياس حجة من غير تفرقة بين نص ونص فيكون الاصل هو

التعليل (قوله بعلة توجد الخ) تكون فيها منافع للعباد ودفع ضرر عنهم

رمضان فانه اذا قضى القاضى بها يلزم الصوم جميع الناس قصدا ويلزم القاضى ضمنا واذا ثبت ذلك بقى للمشهود عليه ولاية الدفع كما فى الدعاوى فان المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لان تمام الالزام انما يظهر بالعجز عن الدفع وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والتقرير فنقول الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط والشهادة خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض اذا خرج من ثقبة تحت السرة عند انسداد السبيلين فلا يعدى بلا تعليل والوصف صالح أيضا لان الخارج بدون النجاسة لا يؤثر كالبزاق والمخاط وكذا النجاسة بدون الخارج والا كان منتقض الطهارة فى جميع الاحوال وقد ظهرت عدالة الوصف لان النبى عليه السلام علل بهما حيث قال انه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة فالدم يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج وطالب الحكم أبو حنيفة والمطلوب انتقاض الطهارة والمقضى عليه المخالف له فى المسئلة أو القلب والقاضى القلب واعلم أنا اذا قسنا الذرة على البر فى تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس عند الفقهاء محل الحكم المنصوص وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم والفرع عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب اثباته

﴿فصل والاصول﴾ أى النصوص (فى الاصل معلولة الا أنه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك) أى قبل دلالة التمييز (من قيام الدليل على أنه للحال شاهد) أى معلول وهذا يظهر فى مسئلة الذهب والفضة فانا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان استدل مستدل من أصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل فى النصوص التعليل فانه لا يصح حتى يبين بالدليل أن النص الوارد فيهما معلول فى الحال وقال بعض العلماء هى غير معلولة فى الاصل الا بدليل لان الحكم قبل التعليل مضاف

(والاصول فى الاصل معلولة) دفع لمن توهم انه لا يلزم أن يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعنى أن الاصل فى كل أصل من الكتاب والسنة والاجماع أن يكون معلولا بعلة توجد فى الفرع وان كان يحتمل أن لا يكون معلولا أو يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع (الا أنه) لا ينبغى أن يكتفى بهذا القدر بل (لا بد فى ذلك من دلالة التمييز) أى دليل يدل على أن هذه هى العلة لا غير كما يعلم فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة (ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد) أى على أن هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل أن ههنا ثلاثة أمور الاول أن الاصل فى كل نص أن يكون معلولا والثانى أن لا بد من دليل مستقل يدل على أن هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث أن لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين أن هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلاثة فلا بد أن يكون القياس حجة

(قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله ان لا يكون معلولا) بل يكون التعبد أى العمل بالحكم بمجرد أن الحاكم الهنا ونحن عبيده (قوله ان يكتفى) أى فى القياس (قال بل لا بد فى ذلك) أى فى القياس من دلالة التميز أى من دليل يميز الوصف المؤثر فى الحكم من بين الاوصاف لان التعليل بأى وصف كان لا يجوزه العقل السليم وكذا الواحد منها مجهولا فلا بد من مميز يميز أى دليل يدل الى آخر ما قال الشارح رحمه الله (قال قبل ذلك) أى قبل دلالة التميز (قال الدليل) أى النص أو الاجماع (قوله هذا النص) أى الذى يراد استخراج العلة منه (قوله لانه اذا كان الخ) دليل على صحة الكناية وتقريره أن كون النص شاهدا على حكم الفرع لازم لكونه معلولا بعلة جامعة فأطلق اللازم وأريد الملزوم وهذه كناية (قوله ان ههنا) أى فى حجية القياس (قوله أن لا بد الخ) لانا وجدنا بعض النصوص غير معلول فاحتمل أن يكون هذا النص من هذا القبيل فلا بد من دليل الخ (قوله فاذا اجتمعت هذه الخ) هذا عند فخر الاسلام وأما عند غيره فلا حاجة الى الامر الثانى بل الامر الثالث مغن عنه فانه اذا قام الدليل المميز للعلة عن غيرها فاقامة الدليل على أن هذا النص فى الحال معلول اجمالا أمر زائد لا طائل تحته والصحابة يقيسون باستخراج علة الحكم فى بدء الامر ابتداء ولو لم يجدوها تركوا القياس ولا يقيمون الدليل على أن هذا النص معلول فى الحال اجمالا (ثم

الى النص وبالتعليل ينتقل الى معناه وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يعدل من الحقيقة الى المجاز الا بدليل ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر والجنس يقتضى حكما خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم لان الاول يقتضى جريان الربا فى الجص والنورة وعدم جريانه فى القليل من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جميعا لان ذا لا يوجد الا فى المنصوص عليه فينسد باب القياس حينئذ وبكل وصف محتمل أى يحتمل أن يكون علة ويحتمل أن لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال فكان الوقف أصلا وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن الا بمانع لان الدلائل التى جعلت القياس حجة جعلت النص معلولا فى أصله اذ لا قياس الا بعلة ولما لم يتصور القياس بكل الاوصاف لما مر والنص لم يفصل بين وصف ووصف وفى التعيين امتياز بلا دليل صار كل وصف علة الا بمانع كالخبر لما كان حجة وانما يثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر صارت رواية كل عدل حجة الا بمانع ولما صار القياس حجة صار التعليل فى النصوص أصلا فلا يترك هذا الاصل باحتمال أن لا يكون معلولا وقولهم ان فى التعليل ترك الحقيقة لان الحكم به ينتقل عن النص الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا التعليل لاثبات حكم الفرع فاما الحكم فى المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل اذ من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به بنصه لا بالعلة وقال بعضهم هى معلولة لكن لابد من دليل يميز الوصف الذى هو علة من غيره لانه لما ثبت أن النصوص معلولة فى الاصل وبطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللمنع من الحاق الغير به أخرى عند الشافعى رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهذا يسد باب القياس أصلا وهو مفتوح وجب التعليل بواحد من الجملة ليعين الواحد من الجملة بعد سقوطها وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره فلابد من دليل يوجب تمييز الوصف الذى هو علة من غيره وهذا أشبه بمذهب الشافعى فانه جعل استصحاب الحال حجة على الغير وهذا كذلك لانه اكتفى بان الاصل فى النصوص التعليل ولم يحتج الى دليل يدل عليه على أنه فى الحال معلول وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط كما قال الشافعى ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا للحال لان الاصول وان كانت معلولة فى الاصل الا أنه يحتمل أن لا يكون هذا النص معلولا لان من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل أن يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو أن الاصل فى النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على أنه شاهد فى الحال وهو نظير استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه أحد ولكن لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة فان قيل الاقتداء بالنبى عليه السلام واجب مع أنه قد ظهرت خصوصيته فى بعض الافعال ثم لم يوجب هذا الاحتمال فى كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به الا بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذى أوجب الاقتداء به عليه السلام كونه نبيا وأنه قائم فى جميع الاحوال ولا احتمال فى كونه نبيا فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء قطعا والخصوص ثبت بدليله فى بعض أفعاله فيبقى فى الباقى على عمومه كالنص العام اذا خص منه شئ بقى العام فيما وراء المخصوص واجب العمل به تماما هنا فالنص المعلول شاهد واحتمل أن لا يكون معلولا فكان الاحتمال واقعا فى نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الغير مع هذا الاحتمال وثم الاحتمال فى العمل بما ثبت حجة ولان فى تعليل النص معنى الابتلاء ولكن الابتلاء بالنص الذى هو غير معلول أظهر لما عرف فاذا استويا فى معنى الابتلاء

فلا بد من قيام الدليل على أن هذا النص معلول في الحال ولا يجوز الاكتفاء بما ثبت بالرأي أن الاصل في النصوص التعليل فأما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء مطلقا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ولا معارض لهذا الدليل القطعي فلم يبطل وجوب الاقتداء بالاحتمال وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وأنكر الشافعي هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على أن هذا النص في الحال معلول والدليل عليه على أن هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الربا أي يتحقق الربا في هذه الاموال عند فوته ألا ترى أن تعيين أحد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين فانه حرام بنهي النبي عليه السلام عن الكالئ بالكالئ ووجب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتراط المساواة اذ المساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام مثلا بمثل والنقد خير من النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا يؤيده قوله عليه السلام انما الربا في النسيئة ووجدناه هذا الحكم أي التعيين متعديا عنه فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ونحن لا نجوز بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا لان بترك التعيين في المجلس تفوت المساواة في اليد باليد وشرطنا قبض رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين فعرفنا أنه معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقد صح التعدي فيما ذكرنا ولم تكن الثمنية مانعة فكذا لا تصير الثمنية مانعة فيما نحن فيه وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس بل ربا الفضل أثبت منه لانه حقيقة وذا شبهة وقال الشافعي ان تحريم الخمر معلول وليس لهذا الدليل دال على كونه معلولا بل الدليل وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب دال على أنه غير معلول اذ كونه معلولا ينافي كونها محرمة لعينها واثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر لكنه ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد بنوع احتياط فلا يظهر به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا من كون النص معلولا لوجود حكمه متعديا الى غيره وطعن الخصم بكونه معلولا بالثمنية والشاهد اذا طعن فيه بجهل بحدود الشريعة فانه تقبل شهادته وبطل الطعن به لان الجهل لا يسقط الولاية والشهادة من باب الولاية واذا طعن الشاهد بالرق صح الطعن لانه يخرج به من أن يكون أهلا للولاية فكذا هنا متى وجدنا النص شاهدا ووجدنا حكمه متعديا مع طعنه بالثمنية بطل طعنه ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة فكذا اذا طعن بان النص غير معلول يصح ويحتاج الى اقامة الدليل على أنه معلول في الحال ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا باعتبار أن الاصل في النصوص التعليل كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار أن الاصل في الآدمي الحرية الا بعد اقامة البينة بأنه حر في الحال ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقول النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله انها من الطوافين وقد يكون بفحوى النص كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة ان كان جامدا فألقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فأريقوه ففيه اشارة الى أنه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وخبر الربا من هذا القبيل كما بينا

(قال ودفع) أى دفع القياس خصمه أو دفع الايرادات عن القياس (قال بحكمه) الباء صلة الخصوص (قال بنص آخر) أى بسبب نص آخر يدل على اختصاص المقيس عليه بحكمه والمراد بالنص ههنا الدليل من قبيل ذكر الخاص وارادة العام كتابا كان أو سنة أو اجماعا (قوله الظاهر أن الاصل هو المقيس عليه) كما هو عند أكثر العلماء من أهل الفقه والنظر لان القياس فى الشرع هو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة والمراد بالاصل ههنا المقيس عليه (قوله على المقصور) لا على المقصور عليه فان المقصور عليه هو المقيس عليه (قوله كخزيمة) بن ثابت صحابى جليل من كبار الصحابة ذو الشهادتين شهد بدرا وقتل مع أمير المؤمنين على رضى الله عنه بصفين سنة سبع وثلاثين كذا فى التقريب (قوله حكمه) وهو قبول شهادة الفرد (قوله بنص آخر) وهو قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه (قوله اذ لو كان الخ) دليل لقوله ان لا يكون الخ (قوله عليه) أى على المقيس عليه (قوله غيره) وهو الفرع (قوله النص) أى قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه (قوله على حكم المقيس عليه) كخزيمة وهو قبول شهادته وحده (قوله و يكون الباء) أى الواقعة فى قول المصنف بحكمه (قوله اذ يكون الخ) دليل لقوله ولا يجوز (قوله مخصوصا) أى عن العمومات الواردة الموجبة لاشتراط العدد فى الشهادة كقوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم (قوله بنص آخر) الباء صلة الخصوص (قوله هو النص الدال على حكم المقيس عليه) لا غير فيلوح على المعنى الذى ذكر آنفا أثر الاهمال ثم اعلم ان الشارح لا يدعى ان المراد نفى خصوصية النص الدال على حكم المقيس عليه مع الحكم عن العمومات الواردة بل غرضه انه لو أريد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء فى بحكمه بمعنى مع ويكون المراد نفى خصوصية النص الدال على حكم المقيس عليه مع حكمه عن تلك العمومات فلا يستقيم المعنى بل يحدث المعنى المهمل وهذا كلام حق لا غبار عليه وليس بمحل للتأمل فما فى مسير الدائر من أن فى كلام الشارح تأملا فلا يخلو عن تأمل نعم اذا أريد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه و يكون الباء فى بحكمه بمعنى مع و يكون الخصوص بمعنى التفرد و يكون المخصوص به محذوفا و يكون الباء فى بنص آخر للسببية يحصل معنى مستقيم صحيح وهو معنى آخر ما تعرض له الشارح صحة وفسادا وقد بينه الشارح الحسامى بتفصيل لا مزيد عليه حيث قال أى يشترط أن لا يكون النص المثبت للحكم فى المحل أى المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما أوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به لا يعدوه النص النافى فى غيره انتهى وما وهم البعض من أن توجيه الشارح الحسامى والتوجيه الذى حكم الشارح حينئذ بعدم جوازه واحد وقال رادا على الشارح ان عدم جوازه مرفوع عما قال صاحب التحقيق انتهى فلا تصغ اليه لثبوت البون البين بين التوجيهين كيف وقد قال الشارح فى المنهية ولو فسر النص الآخر بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وجعل الباء للاستعانة أى علم ذلك باستعانة النص الآخر كما وجه به ابن الملك لكان أيضا وجيها انتهت

﴿فصل﴾ ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه لما أنه وضع للافهام فما لا يفيد يكون لغوا ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به لان المقصود هو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى الا الدفع وقدمنا الشرط وان كان خارجا على الركن وان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فيتقدم عليه وضعا (فشرطه أن لا يكون الاصل) أى المقيس عليه (مخصوصا بحكمه بنص آخر) أى لا يكون منفردا بحكمه بنص آخر أوجب خصوصيته به والمراد أن لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر فكان هذا تعليلا فى معارضة النص لرفع حكمه والتعليل فى معارضة النص مردود (كشهادة خزيمة) فان الله

(ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه (فشرطه أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر) الظاهر أن الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى أن لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز أن يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه و يكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ أن لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه (كشهادة خزيمة وحده) فانه مخصوص بقوله عليه السلام من شهد له

شرط العدد في الشهادات بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وأشهدوا ذوى عدل منكم ثم
خص النبي عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده وجعل شهادته شهادة رجلين وقال من شهد
له خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامة له وقد اشتهر فيما بين الصحابة بهذه الفضيلة فصار هو
مخصوصا بهذا النص عن النصوص العامة فلم يجز تعليله أصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير
خزيمة ممن هو مثله أو فوقه في الفضيلة لانا متى عدينا الحكم الى غيره أبطلنا خصوصيته الثابتة بالنص
كرامة وهذا لا يجوز وكذا الله تعالى أباح النكاح وقصره على أربع نسوة حيث قال مثنى وثلاث
ورباع والموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان الزائد على المذكور مشروعا لبينه وثبت اختصاص
النبي عليه السلام بتسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام
وأى اكرام فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال خصوصيته وكذا ثبت بالنص أن البيع
يقتضى محلا مملوكا مقدورا حيث قال عليه السلام لا تبع ماليس عندك ونهى عن بيع ماليس
عند الانسان فانما أراد به ماليس بمملوك له لانه اذا باع شيأ عنده وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز
ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بالنص وهو قوله عليه السلام من
أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا مؤجلا فلا يصار
الى التعليل بأن يقال ان السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص
بالتعليل وكذلك شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم ثم ظهرت خصوصية
النبي عليه السلام بالنكاح بغير مهر بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يكن ذلك قابلا للتعليل
وقال الشافعي لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى خالصة
لك من دون المؤمنين لم يجز التعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره وقلنا تفسيرها هبة خالصة لك بلا مهر
لان فعل الهبة يقتضى مصدرا فقوله خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف والدليل عليه قوله في آخر الآية
لكيلا يكون عليك حرج أى ضيق وهو متصل بقوله خالصة لك من دون المؤمنين والحرج انما يكون في
لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ وقال في حق أمته قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
وما ملكت أيمانهم أى ما أوجبنا من المهور على أمتك في زوجاتهم وهذه الجملة اعتراضية أو نقول
خالصة حال من الضمير في وهبت يعني أن نفسها خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فلا تتأذى بكون
الغير شريكا لك في الفراش من حيث الزمان دليله قوله تعالى وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن
تنكحوا أزواجه من بعده أبدا وهذا لان الخصوصية لرسول الله عليه السلام انما تصح بما فيه ضرب
كرامة ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ وانما الكرامة في أن لا يجب المهر ولا تحل
لاحد بعده وقد أبطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وهو فيما قلنا لا فيما قاله وكذلك ثبوت المالية
والتقوم للمنافع في عقد الاجارة حكم خاص ثبت بالنص وهو قوله تعالى فآتوهن أجورهن وقوله على
أن تأجرني ثماني حجج فلم يقبل التعليل لان مالية الاشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق

خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي أن يقاس عليه من هو أعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حينئذ كرامة
اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روى أن النبي عليه السلام اشترى ناقة من أعرابي وأوفاه الثمن فأنكر
الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني أحد فقال خزيمة أنا أشهد يا رسول الله
أنك أوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا
نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من
شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع أن النصوص

(قوله عليه) أى على خزيمة (قوله حينئذ) أى حين قياس غيره عليه (قوله اختصاصه) أى اختصاص خزيمة الخ اعلم انه انما اختص خزيمة بهذه الكرامة لاختصاصه من الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على أن قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان (قوله وقصته ما روى الخ) كذا أورده على القاري وأورده في المبسوط وهكذا في التحقيق (قوله وأوفاه) الايفاء بتمام كذاردن حق كسى را (قوله هلم) في منتهى الارب هلم بيا وأصله لمّ وها للتنبيه وحذفت ألفها وجعلا اسما واحدا استعملت استعمال البسيطة ليستوى فيه الواحد والجمع والتذكير والتأنيث

اوجبت

الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها أعراض لا تبقى فهما وجدت تلاشت واضمحلت ولان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى اذ لا اعتبار للصور فى باب التقوم فان خمسة دنانير تعادل الثوب الذى قيمته خمسة دنانير وان اختلفا صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع فالمنافع أعراض لا تبقى زمانين ولا تقوم بنفسها والاعيان جواهر تبقى أزمنة وتقوم بنفسها وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلم يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل وقول فخر الاسلام وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس الى أن قال فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل مشتبه فان أول كلامه يدل على أنه من قبيل الثانى من الشروط وآخره يدل على أنه من قبيل ما نحن بصدده وكأنه لما علم أن هذه المسئلة مما يصلح ايراده فى القسمين أومأ اليه بما ذكر والله أعلم (وأن لا يكون معدولا به عن القياس) لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فى ثبت حكم النص على وجه يرده القياس الشرعى لم يجز اثباته فى الفرع بالقياس كالنص النافى لحكم لم يجز اثباته به (كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا) فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فات بالاكل ناسيا لان ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتى البطن والفرج وأداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما بقينا الصوم فى حق الناسى بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم البعض فان عنده هذا من جنس تخصيص العلة لان الفطر جعل كالافطر حكما ولو كان مخصوصا من النص لكان الفطر ثابتا وتخلف الحكم فيه بالخصوص فلم يصح التعليل ليتعدى الحكم فيه الى المخطئ والمكره وهو معدول به عن القياس فيصير التعليل حينئذ اضد ما وضع له اذ القياس يقتضى ثبوت الفطر فالتعليل لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له التعليل اذ بقاء الصوم مع فواته ضدان وهذا لا يجوز كما لا يصلح أن يكون النص النافى مثبتا وانما ثبت هذا الحكم فى مواقعة الناسى بدلالة النص لا بالتعليل لان الاكل والجماع سواء فى قيام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت أمر واحد وهو قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى الكف عن هذه الاشياء الثلاثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء الثلاثة فكان ورود النص فى أحدهما ورودا فى الآخر دلالة لما عرف أن أحد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوأمين فانه يلزم من ثبوت نسب أحدهما ثبوت نسب الآخر للاستواء بينهما والدليل على أن الحكم فى الوقاع ثابت بدلالة النص أن كل من سمع قوله عليه السلام فانما أطعمك الله وسقاك يفهم منه أن الناسى غير جان على الصوم حيث أضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم حتى يصير جانيا ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد ولا على المرأة فيثبت الحكم الوارد ثمة فى الجماع بدلالة النص لا بالتعليل وأما الخطأ والكره فلا يساوى النسيان لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه وهو

أوجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلا يقاس عليه غيره (وأن لا يكون معدولا به عن القياس) أى لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره (كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا) فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضى فساد الصوم به وانما أبقيناه لقوله عليه السلام للذى أكل ناسيا تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره كما

(قوله العدد) أى الرجلين أو رجل وامرأتين (قوله عليه) أى على خزيمة (قال معدولا به) الباء التعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق كذا قيل ويمكن أن يجعل معدولا من العدل وهو الصرف فيكون متعديا وحينئذ فالباء زائدة (قوله أى لا يكون الاصل) أى حكم الاصل (قوله هو) أى الاصل أى حكم الاصل (قوله يقتضى فساد الصوم به) أى بالاكل والشرب ناسيا لفوات ركن الصوم وهو الامساك عن قضاء شهوتى الفرج والبطن والشئ لا يبقى بدون ركنه (قوله لقوله عليه السلام للذى الخ) روى الدارقطنى انه صلى الله عليه وسلم قال تم صومك فان الله أطعمك وسقاك ولا قضاء عليك كذا نقل بحر العلوم رحمه الله (قوله فلا يقاس الخ) على انه ليس بينهما اشتراك فى العلة فان الخاطئ ذاكر للصوم لكنه قاصر بضرب قصور كما اذا تمضمض ولم يثبت فدخل الماء فى حلقه والمكره أيضا ذاكر للصوم ومختار فى فعله وأما الناسى فليس هو ذاكرا للصوم ولا يعلم أن هذا اليوم يوم الصوم وكان فعله ليس بفعله فليس هو تاركا للكف بالاكل والشرب واليه أشار صلى الله عليه وسلم بقوله فانما أطعمك الله وسقاك أى هو الذى ألقى عليك النسيان حتى أكلت وشربت (قوله الخاطئ) أى بالاكل فى نهار رمضان (قوله والمكره) أى بالاكل فى نهار رمضان

من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه وانما يقع المرء فيه لضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم والمكره جاء الامن قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما أكره عليه مختار وهو ذاكر للصوم أيضا فلهذا كانت العزيمة في حقه أن لا يفطر ولو صبر على ذلك حتى قتل يثاب عليه وهذا آية كونه مختارا فلم يكن ورود النص في النسيان ورودا فيهما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس لانه يقتضي حرمته لأنه ترك الشرط ولأن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه مطلق بالحديث وهو قوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم على أنا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا غير معرض عن ذكر اسم الله فلم يجز تعليله لتعديته الحكم الى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله على الذبيحة وكذا حديث الأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فأعطاه رسول الله عليه السلام ما يكفر به فذكر حاجته وفقره فقال رسول الله عليه السلام كل أنت وأطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدني أو مالي لا بما يقع له لأن شرعيته للزجر وهو بالأول لا بالثاني فان قلت قول فخر الاسلام كان الأعرابي به مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل مشعر بان هذا من القسم الاول فلم أورده في القسم الثاني قلت يجوز ايراده في القسمين لانه من حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت معدولا به عن القياس كما بينا من القسم الثاني فالشيخ بايراده في هذا القسم وبقوله كان الأعرابي به مخصوصا بالنص أشار الى هذا المعنى فتأمل تفهم ولا تحمل كلام السلف الا على الصحة والسداد وان كان الله أعلم بما أراد ومن الناس من ظن أن المستحسنات من هذا القبيل أي كلها معدول به عن القياس وليس كذلك فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي فكيف يكون معدولا به عن القياس وسيرد عليك بيانه على الاستقصاء ومن الناس من زعم أن الاصل اذا عارضه أصول بخلافه كان معدولا به عن القياس وليس كذلك لأن تفسير المعدول به عن القياس أن لا يكون معقول المعنى أصلا فاذا وافق أصلا من الاصول كان معقول المعنى اذ التعليل لا يقتضي عددا من الاصول بل يقتضي أصلا واحدا وقد وجد فيصح التعليل بهذا الاصل وان خالفه أصول وهذا لأن الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف الذي يجعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تصح من راو واحد الا أن الاصول اذا كثرت أوجبت ترجيحا عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة فان المشهور يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله عليه السلام أثبت والخبر انما صار حجة بالاتصال فكذا الوصف انما صار علة لرجوعه الى الاصل فمهما كان أصوله أكثر كان أقوى (وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه) لان القياس محاذاة بين شيئين أعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء واحد ولا اذا لم يكونا نظيرين اذ محل الانفعال شرط كل فعل

قاسهما الشافعي رحمه الله (وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه) هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا أربعة أحدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا أدون منه والرابع

(قال وان يتعدى الخ) المراد منه تصور التعدي فانه شرط القياس وأما حصول التعدي بالفعل فمن ثمرة القياس وأحكامه المترتبة عليه (قال الثابت) أي في الاصل المقيس عليه (بالنص) أي بالكتاب أو السنة أو الاجماع (بعينه) أي بلا تغيير بزيادة وصف أو بنقصانه وهذا متعلق بقوله وأن يتعدى (قال هو نظيره) أي نظير الاصل في وجود العلة المشتركة (قال ولا نص فيه) أي والحال أن لا يكون نص في الفرع وهذا القول بايراد لا التبرئة ايماء الى انتفاء النص مطلقا أي لا يكون فيه نص يكون حكمه مخالفا لحكم القياس ولا يكون فيه نص يكون حكمه موافقا لحكم القياس أما الاول فلانه لو كان فيه نص كذلك للزم بالقياس ابطال ذلك النص وهو باطل وأما الثاني فلان القياس مع وجود النص الكذائي تطويل بلا طائل لان النص يغني عن القياس وهذا مما ذهب اليه عامة أصحابنا ولك أن تقول ان القياس حين وجود النص الموافق ليس تطويلا بلا طائل بل فائدته تعاضد الدليل بدليل فالقياس يكون معاضدا للنص وهذا ظاهر بلا شبهة ألا ترى أن الشرع قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله كون الحكم) أي الذي تعدى من الاصل الى الفرع (قوله لا لغويا) فانه لو كان الحكم لغويا فلا يجوز القياس اذ وجود مناسبة العلة لا يوجب وضع اللفظ لغة وأما الحكم العقلي فهو ساقط من نظر الاصوليين فلذا لم يذكره الشارح (قوله بعينه) اذ التعدية مع التغير اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل (قوله بلا تغيير) كاطلاقه وتقييده نعم انما يقع التغير باعتبار المحل فان محله الاصل فقط قبل القياس وبعده صار محله الفرع أيضا (قوله نظيرا للاصل) لانه لو لم يكن الفرع نظيرا للاصل في وجود العلة المشتركة كيف يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع وهذا ظاهر عدم

(قوله وهذا) أى تضمن هذا الشرط أربعة شروط (قوله بعض الشارحين) أى ابن الملك رحمه الله (قوله التعدية الخ) المراد بالتعدية أن يثبت حكم الاصل للفرع وليس المراد به أن ينتقل الحكم من الاصل الى الفرع فان الحكم وصف ونقل الاوصاف محال (قوله الحكم الشرعى) أى الذى فى المقيس عليه (قوله بالنص) أى الكتاب أو السنة أو الاجماع (قوله لافرعا الخ) أى لايكون الحكم الشرعى الذى فى المقيس عليه فرعا لشئ آخر بأن يكون ثابتا بالقياس على شئ آخر لانه لو كان ذلك الحكم الشرعى ثابتا بالقياس فلا بد له من أصل وهو الشئ الآخر ومن حكمه ومن علته فيقاس عليه بهذه العلة لاعلى هذا المقيس عليه الفرع فانه تطويل بلاطائل (قوله وهذا) أى تضمن هذا الشرط ستة شروط (قال فلا يستقيم) أى فلا يصح (قال لانه) أى لان اثبات اسم الزنا للواطة (قوله سفح) السفح ريختن (قوله بل هى) أى اللواطة فوقه أى فوق الزنا فى الحرمة فان الايلاج فى الدبر لايحل قطعا بخلاف الايلاج فى القبل فانه يحل بالنكاح وملك اليمين والشهوة فان المحل اليابس محل شهوة زائدة (قوله فيجرى عليهما الخ) فيدخل اللائط تحت قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيجرى عليه حكم الزنا أيضا فان اللواطة حينئذ من أفراد الزنا لغة وقيل ان الشافعى رحمه الله أيضا لايجوز القياس فى اللغة وانما أوجب الحد على اللائط بدلالة النص لأنه قياس فى اللغة (قوله يسمى قياسا فى اللغة) والقياس فى اللغة لايجوز وهو عبارة عن أن يوضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره فيطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير (قوله عليها) أى على اللواطة (قوله فان الاول) أى اعطاء اللواطة اسم الزنا (قوله دون الثانى) أى اجراء أحكام الزنا على اللواطة (قوله له) أى للقياس فى اللغة (قوله فانهم يعطون الخ) فان عصير العنب لايسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصل الشدة يسمى خمرا فكذا كل ما خامر العقل فهو خمر فيجرى عليه حكم الخمر قال فى غاية البيان يقال خامره أى خالطه وقال الجمل فى حاشية الجلالين يخامر العقل أى يستره ويغطيه (قوله لهم) أى لاكثر أصحاب الشافعى رحمه الله (قوله القارورة) فى منتهى الارب قارورة آبگينه دران مى دمانند آن باشد وماياشيشه خصوصا (قوله لهم) أى لاكثر أصحاب الشافعى رحمه الله (قوله الجرجير) بكسر الاول وسكون الثانى وكسر الجيم وسكون الياء المثناة التحتانية بفارسى تره تيزك كذا فى مخزن الادوية

كالصدمة انما تكون ضربا اذا صادفت حيا وأما كون الحكم شرعيا فلأن الكلام فى القياس على الاصول الثابتة شرعا وبمثل هذا القياس لايعرف الا حكم الشرع اذ الطب أو اللغة لاتعرف بمثل هذا القياس وهذا الشرط واحد اسما ولكنه جملة تفصيلا فانه مشتمل على خمسة مباحث وسيجئ بيانها والخلاف فيها ان شاء الله تعالى احداها أن يكون الحكم المعلول شرعيا لالغويا (فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة) بأن يقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله فى هذا المعنى فكان زنا (لأنه ليس بحكم شرعى) وعن ابن سريج وجماعة من أصحاب الشافعى أنه يجوز اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها قالوا قد عرفنا أن من الاحكام ما يثبت بطريق الاجتهاد فلا يمتنع مثله فى الاسماء وهذا فى الاسماء المشتقة واضح وذلك لأنا متى عرفنا الاسم مشتقا من معنى ثم وجدنا ذلك المعنى فى محل آخر ينبغى أن يسوغ اطلاق ذلك الاسم عليه كما قلتم فى الشرعيات فانا لما عرفنا تحريم التفاضل فى البر وعرفنا أن ذلك ما كان لكونه برا بل لكونه مكيل جنس ثم وجدنا تلك العلة فى غيره أثبتنا ذلك الحكم فى غيره بالقياس فكذا هنا لما عرفنا أن أهل اللغة أطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجد ذلك المعنى فى غيره جاز اطلاق ذلك الاسم عليه قياسا قلنا الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى

عدم وجود النص فى الفرع وقد فرع المصنف على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سيأتى وهذا هو رأى جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ستة شروط الاربعة منها هى المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعى ثابتا بالنص لافرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة (فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعى) تفريع على أول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعى رحمه الله يقول الزنا سفح ماء محرم فى محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود فى اللواطة بل هى فوقه فى الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجرى عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله وهذا يسمى قياسا فى اللغة ولكنه فرق بين أن يعطى للواطة اسم الزنا وبين أن يجرى عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس فى اللغة دون الثانى والمجوزون له هم أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيها الماء فقال ان بطنك أيضا يتقرر فيه الماء فينبغى أن يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر أى يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك أيضا تتحرك فينبغى أن تسمى جرجيرة

وعلم آدم الاسماء كلها واذا كانت توقيفية لايمكن اثباتها قياسا لان النص موجود فى جميعها وقياس المنصوص على المنصوص باطل لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا بخلاف الاحكام لانه لانص فى الفروع منها ولابد من معرفة حكم الفرع فلهذا صير الى القياس فيها ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لاتحقيق وصف فيه وحكى عن البعض أنه كان يقول انى أبين المعنى فى كل اسم لغة أنه لماذا وضع ذلك الاسم لما سمى به فقيل له لماذا سمى الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اذا ظهر على وجه الارض أى يتحرك فقيل له فلحيتك تتحرك أيضا ولا تسمى جرجيرا ثم قيل له لماذا سميت القارورة قارورة فقال لانه يستقر فيه المائع فقيل له فجوفك يستقر المائع فيه أيضا ولا يسمى قارورة وكذا النهر والحوض والكوز * ولا لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة باعتبار أن الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقل ولهذا لايسمى العصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الاشربة تساوى الخمر فى هذا المعنى لما بينا ولان المخامرة حاصلة فى الافيون ولا يسمى خمرا * ولا لاثبات اسم السارق للنباش باعتبار أن كل واحد منهما آخذ مال الغير على سبيل الخفية لما أن القطع لايجب بالاجماع بدون اسم السرقة وقد عدم الاسم فيه بمعناه لان السرقة اسم للاخذ على وجه يسارق عين صاحبه وذا لايتصور فى الكفن لان صاحبه ميت فكيف يسارق عينه وامتنع القياس الشرعى لاثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لان الاسماء ضربان حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وأنه لا يعرف الا بالسماع من أهل اللغة وسبب المجاز استعارة العرب الاسم لاسم وقد علمنا أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية فى أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذى يدرك به حكم الشرع وعلى هذا قلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق باطل وانما يشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الاستعارة عند أهل اللغة اذ الاستعارة باب من اللغة فلا ينال الا بالتأمل فى المعانى اللغوية فبطل قولهم ان كل واحد منهما مما يصح تعليقه بالاخطار فجاز اقامة أحدهما مقام الآخر لان الطلاق وضع لمعنى خاص لغة وكذا العتاق فلم يجز اقامة أحدهما مقام الآخر بمعان شرعية وانما يجوز بمعان لغوية وكذلك الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة فى ألفاظ التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل لان النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا يجوز تعليل لفظ النكاح والحاق الهبة أو البيع به بمعان شرعية بل يلحق به بمعان لغوية وكذلك فى اثبات استعارة لفظ النسب بان يقول هذا ابنى لا يشتغل فيه بالقياس الشرعى وكذلك التعليل بشرط التمليك فى الاطعام فى الكفارات قياسا على الكسوة باطل لان الكلام فى معنى الاطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعى فى معرفة معنى الاسم لغة وانما الطريق فيه الشامل فى معنى اللفظ لغة وهو أن الاطعام جعل الغير طاعما لانه فعل متعد لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين وانما يجوز التمليك فيه بدلالة النص كما قررناه فى مباحث الكتاب وأما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وباسم الثوب لا يحصل التكفير وانما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك فأما الاباحة ففعل يوجد فى منفعته لا فى عينه وثانيها التعدية فان التعليل بما لايتعدى لايجوز عندنا وعند الشافعى هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة ولهذا جوز التعليل بالثمنية والكلام فيه مذكور على الاستقصاء فى فصل الحكم وثالثها أن يكون المعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لما ان فائدة التعليل التعدية لاغير فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا لانه ان غير حكم النص أيضا يكون التعليل معارضا للنص وان لم يغير لا يكون تعدية بل يكون اثبات الحكم ابتداء ولانه لايجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط الايمان فى رقبة كفارة

اليمين والظهار بان يقال هذا تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرط المحرر ككفارة القتل لانه تغيير بتقييد الاطلاق فكان باطلا لان النص الوارد فى كفارة اليمين والظهار مطلق وفى اشتراط الايمان فيهما تقييده فكان باطلا كاطلاق المقيد فانه تغيير بالاجماع لان فيه ابطال صفة التقييد وذلك كحرمة الربائب فانها لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لاثبات صفة الاطلاق فى حرمة الربائب تغييرا لما فيه من ابطال صفة التقييد وهذا باطل فكذا عكسه يكون باطلا لان فيه ابطال صفة الاطلاق (ولا لصحة ظهار الذمى لكونه تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية) توضيحه أن حكم الظهار فى الاصل أى المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الاصل بما يوجب تعديه الحكم الى الذمى يكون باطلا لانه لا يثبت به حكم الاصل بعينه وهى الحرمة التى تنتهى بالكفارة بل يثبت حرمة مطلقة فى الفرع أى حرمة لا تنتهى بالكفارة لان الذمى ليس من أهل الكفارة لان فيها معنى العبادة فهى من الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة وهو ليس من أهلها فيكون تغييرا للحرمة المتناهية بها ولهذا قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع أن يكون المبيع موجودا مملوكا لما بينا مقدور التسليم لانه عليه السلام نهى عن بيع الآبق والشرع رخص فى السلم بصفة الاجل ومعناه نقل الشرط الاصلى وهو ما ذكرنا الى ما يقوم مقامه وهو الاجل لان الزمان صالح للكسب الذى هو من أسباب القدرة فاستقام خلفا عنه وفوات الشئ الى خلف كلا فوات فكان الشرط موجودا حكما ببقاء خلفه واذا كان النص ناقلا للشرط وكانت رخصة نقل من القدرة الحقيقية التى بينا الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو علل الخصم ليعدى الحكم الى السلم الحال لكان ذلك اسقاطا للشرط الاصلى لا الى خلف فكان رخصة اسقاط فكان تغييرا ومن ذلك قولهم ان فعل المخطئ والمكره ليس بفطر لعدم القصد الى الفطر كفعل الناسى وهذا التعليل غير جائز لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد الى الفطر لان فوات الركن يعدم الاداء اذ الشئ لا يبقى بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الاكل والشرب أثر فى وجود الصوم مع وجود عدم الصوم ألا يرى أن من لم ينو الصوم أصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما مع أن القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد أثر فى وجود الصوم لكان صائما بل أولى لان الفائت ثم شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتأثير عدم الركن أقوى من تأثير عدم الشرط لكنه لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معاول على ما مر وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسى أى انما سقط فعله بالنص على خلاف القياس لا لعدم القصد والنسيان أمر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه واليه أشار بقوله عليه السلام فانما أطعمك الله وسقاك أى هو الذى ألقى النسيان عليك حتى أكلت بذلك السبب ألا ترى أن المريض اذا صلى قاعدا لعجزه عن القيام لا يلزمه الاعادة عند البرء لان عجزه عن القيام كان من قبل من له الحق بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا فانه يلزمه الاعادة اذا رفع القيد لان العذر جاء لا من قبل من له الحق فالتعدية الى الخطا وهو تقصير من المخطئ اذ لولا تقصيره فى المضمضة لما سبق الماء حلقه أو الى المكره

فتصير وسكت (ولا لصحة ظهار الذمى) تفريع على الشرط الثانى أى لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمى كما علله الشافعى رحمه الله فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه (لكونه) أى لكون هذا التعليل (تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل) وهو المسلم (الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية) لان ظهار المسلم ينتهى بالكفارة وظهار الذمى يكون مؤبدا اذ ليس هو أهلا للكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو أهل للتحرير ولكن ليس أهلا للتحرير الذى

(قوله على الشرط الثانى) أى تعدية حكم الاصل بعينه الى الفرع (قوله كالمسلم) أى كظهار المسلم فان الذمى مكلف أتى بالقول الزور ويصح طلاقه فانه أهل للحرمة وموجب الظهار ليس الا الحرمة فيصح ظهاره أيضا (قوله اذ لم يوجد الخ) دليل لقوله لا يستقيم الخ (قال تغييرا الخ) ولك أن تقول ان مقتضى الظهار الحرمة والكفارة مزيلها والتعليل انما هو لتعدية الحرمة فيمكن القول بناء على أن الكافر مكلف بالاحكام بأن الحرمة تتعدى الى الكافر وجب الكفارة عليه أيضا الا أن أداء الكفارة بسبب كفره لا يمكن فحكم الاصل لم يتغير بل تعدى بعينه الى الفرع كذا أفاد بحر العلوم (قال فى الاصل) متعلق بالمتناهية (قوله وهو المسلم) فان المسلم من أهل الاعتاق والاطعام والصوم (قال الى اطلاقها) أى اطلاق الحرمة (قال فى الفرع) أى الذمى (قال عن الغاية) وهى الكفارة وهذا متعلق بالاطلاق (قوله ليس هو أهلا الخ) فان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير فلا تتأدى الكفارة الا بنية العبادة والكافر ليس بأهل للعبادة (قوله دائرة الخ) فان أفعال الكفارة عبادة ولما وقعت أجزية صارت عقوبة (قوله وقيل) القائل ابن الملك

وهو من جهة غير صاحب الحق يكون تغييرا ومن ذلك أن حكم النص في الربا في الاشياء الاربعة تحريم متناه بالتساوى كيلا وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من التناهى الى عدم التناهى لانه يتعدى الحكم الى المطعومات التى لا تدخل تحت المعيار الشرعى وهو الكيل اذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل فيكون فيه اثبات حرمة بخلاف ما أثبتها الشارع فكان تعليلا باطلا ومن ذلك قولهم فى تعيين النقود فى المعاوضات ان التعيين تصرف صدر من أهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير فانها محل للتعيين حتى تتعين فى الودائع والغصوب والوكالات والمضاربات وغيرها مفيدا فى نفسه لجواز أنها أبين نقشا وأقل غشا وانما احتيج الى هذا لانه يجوز أن يكون التصرف صادرا من أهل مضافا الى محل ومع هذا لا يجوز لانه غير مفيد كما لو اشترى عبد نفسه فان مولاه وان كان أهلا والعبد محلا لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بأن اشترى رب المال عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة لله لكونه مفيدا فيصح كتعيين السلع فنقول هذا التعليل تغيير لحكم الاصل فلا يجوز وهذا لان حكم البيع فى جانب السلع وجوب ملكها به للمشترى لا وجودها بل وجودها فى ملك البائع قبل العقد شرط صحة العقد وحكم البيع فى جانب الاثمان وجوبها ووجودها فى الذمة معا بالعقد بدليل أنه لا يشترط قيام الثمن فى ملك المشترى عند العقد لصحة العقد وبدليل أنه لو اشترى شيأ بدراهم غير عين وفى يده دراهم صح العقد وتثبت فى الذمة فلو لم يكن وجود الدراهم فى الذمة حكما أصليا لما ثبتت فى الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز الاستبدال بها وهى دون ولم تجعل فى حكم الاعيان فيما وراء الرخصة يعنى أن جواز الاستبدال بالاثمان دليل على ان ثبوتها فى الذمة حكم أصلى اذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الاستبدال بها ألا ترى أن ثبوت المسلم فيه فى الذمة لما كان بطريق الضرورة بقى على العينية فيما وراء الضرورة حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وهذا لان التصرف فى الثمن قبل القبض جائز والتصرف فى المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الضرورة فبقى على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبدليل أنه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع ولو كان ثبوتها فى الذمة بطريق الضرورة ولم يكن أمرا أصليا لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابلها فى المجلس وهو المبيع كما فى السلم لما كان ثبوت المسلم فيه فى الذمة أمرا ضروريا لا أصليا جبر هذا النقصان بقبض ما يقابله وهو رأس المال فى المجلس فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا أى اذا ثبت أن الحكم الاصلى فى جانب الاثمان وجودها فى الذمة فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجود الاثمان فى الذمة من أن يكون حكما للبيع ولصار شرطا لان التعيين يقتضى سبق الوجود على البيع وهذه أمارة أنه شرط لا حكم لان حكم الشئ لا يسبق ذلك الشئ بل يعقبه أو يقارنه وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز ورابعها ان يتعدى الى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل فى التيمم بأنه طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية الى الوضوء لان الفرع ليس بنظير الاصل فى كونه طهارة اذ التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث بذاته غير مطهر اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا وقد حققناه فى الفروع (ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المخطئ والمكره لان عذرهما دون عذره) وهذا لان عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة فى التحرز ألا ترى أنه لا ينافى وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار صنع هو غير مضاف الى صاحب

(قال الحكم) وهو بقاء الصوم (قال لان عذرهما) أى المكره والخاطئ (قال دون عذره) أى عذر الناسى (قوله الناسى) أى ناسى الصوم (قوله فى نفس الفعل) أى الاكل والشرب (قوله فلان يعذر) اللام للتأكيد وكلمة ان مصدرية (قوله وهما ليسا بعامدين الخ) أما الخاطئ فليس له قصد أصلا وأما المكره فليس له قصد كامل وهذه الجملة حالية (قوله أولى) فلا يكون فعل الخاطئ والمكره فطرا

بخلفه الصوم (ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره) تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعى رحمه الله يقول لما عذر الناسى مع كونه عامدا فى نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل أولى ونحن

نقول

الحق ولهذا لايحل له الاكل فى هذه الحالة وان كان مرخصا فيه وعذر الناسى منسوب الى صاحب الحق وقدمن عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله عليه السلام فانما أطعمك الله وسقاك وقال الشافعى أنتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال الى الوطء الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير الحلال فى اثبات الكرامة لانك قد جدت على الاول ورجت على الثانى ويثبت بالاول النسب ولا يثبت بالثانى وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة فان الحاق الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى يجوز النظر اليها والمسافرة معها أو أثبتم الملك الذى هو حكم البيع بالغصب وليسا بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع لانه عدوان قلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرتم وهذا لان الوطء ليس بأصل فى اثبات الحرمة حلالا كان أو حراما وانما الاصل فيه الولد الذى يتخلق من الماءين لانه المستحق لكرامات البشر كالشهادة والقضاء والولاية وحرمة المصاهرة كرامة فيكون هو المستحق لها ولا عصيان ولا عدوان فيه فجاز اثبات هذه الكرامة كما جاز غيرها من الكرامات ثم تتعدى تلك الحرمة الى الزوجين باعتبار أن انخلاق الولد من مائهما يثبت معنى الاتحاد بينهما فتصير أمهاتها وبناتها فى الحرمة عليه كامهاته وبناته ويصير آباؤه وأبناؤه فى كونهم محرمة عليهم كآبائها وأبنائها ثم يقام ماهو السبب لاجتماع الماءين فى الرحم وهو الوطء فى محل الحرث مقام حقيقة الاجتماع لاثبات هذه الحرمة فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى فى نفس الوطء وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم لمعنى فى نفس الوطء وهو الحرمة لانه حينئذ يكون عاملا بنفسه لا بأصله وقد بينا أن الوطء ليس بأصل فى اثبات هذا الحكم بل الاصل هو الولد الا أن اقامة السبب مقام ماهو الاصل فيما يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات فأما النسب فما بنى على مثله من الاحتياط فلهذا لا يقام الوطء مطلقا مقام ماهو الاصل فى اثبات النسب ألا ترى أنه لا يقام الوطء الحلال مقام النسب فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والعمات حتى تجعل أخواتها كاخواته لان تحريم الاخوات مؤقت لان الحرمة ترتفع بارتفاع نكاح الاولى بالاجماع وبقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فلو صح التعدى الى الاخوات لثبتت الحرمة مؤبدة فنعتبر بحكم النص وهو الاصل ولا نوجب الملك بالغصب حكما له كما نوجبه بالبيع وانما يثبت الملك له شرطا للضمان الذى هو حكم الغصب تفاديا عن الجمع بين البدل والمبدل فى ملك واحد والضمان مشروع كالبيع وشرعية الاصل تقتضى شرعية شرطه الذى هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق وخامسها أن لا يكون فيه نص لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يجوز أن يكون التعليل مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه لان النص يغنى عن التعليل فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة فى قتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطا والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق * ولا لشرط الايمان فى مصرف الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام تصدقوا على أهل الاديان كلها وانما خصت الزكاة بقوله عليه السلام لمعاذ خذها من أغنيائهم وردها الى فقرائهم ، ولا لشرط التمليك

(قوله ان عذرهما) أى عذر المكره والخاطئ (قوله يقع الخ) فانه جبل الانسان على النسيان (قوله الى صاحب الحق) أى الشارع فكان صاحب الحق أتلف حقه فلا يجب الضمان (قوله وألجأه اليه) أى الى الافطار فهو أفطر بفعل نفسه لدفع ايذاء المؤذى ولا يضاف فعله الى صاحب الحق أى الشارع والالجاء (قوله وقد فرعناهما) أى الخاطئ والمكره (قوله ولا ضير فيه الخ) دفع دخل وهو أن الحكم الواحد كيف يتفرع على الاصلين

تقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر فى الاحتياط فى المضمضة حتى دخل الماء فى حلقه والمكره أكرهه الانسان وألجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسى فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان أكثر المسائل يتفرع على أصول

(قال بتغييره) أى بتغيير النص (قوله فى رقبة الخ) قال الله تعالى فى كفارة اليمين (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) وفى كفارة الظهار (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا (قوله أن تقاس) أى رقبة كفارة اليمين والظهار (قوله على رقبة الخ) قال الله تعالى فى كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة

مؤمنة ودية مسلمة الى أهله (قوله وتقييد) أى رقبة كفارة اليمين والظهار (قوله لانه لا يحتاج الخ) كيف فان اطلاق الرقبة فى نص كفارة اليمين والظهار يقتضى أن تكفى الرقبة الكافرة أيضا فاذا قيست على كفارة القتل يلزم تقييد الرقبة بالمؤمنة فيبطل موجب هذا النص المطلق وابطال النص بالقياس باطل (قوله وهذا) أى عدم صحة القياس مع وجود النص فى الفرع (قوله وأما فيما يوافقه) أى يوافق القياس نص الفرع (قوله فلا بأس الخ) وهذا مما اختاره مشايخ سمرقند (قوله تنبيها على أنه الخ) وهذا التنبيه فائدة فاندفع ما قال القاضى الامام أبو زيد ومن تبعه من أن القياس مع وجود النص الموافق فى الفرع لغو من الكلام فان النص مغن عن الدليل فتأمل (قال أن يبقى) أى فى الاصل المقيس عليه (قال على ما كان الخ) متعلق بقوله يبقى أى يبقى على صفة

فى الاطعام فى الكفارات لما مر (ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار) بالقياس على كفارة القتل (لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره) بالتقييد وقد حققناه قبل هذا (والشرط الرابع أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل) وذلك لان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل لانه لا يعارضه فانى يصلح مغيرا لحكمه سواء كان فى الفرع أو فى الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك فى الاطعام فى الكفارات انه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الأكل فكان متعديه جعل الغير آكلا وذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغييرا لحكم النص وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود فى سائر الجرائم كالزنا والشرب باعتبار أنه محدود فى كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقيل هذا التعليل هو ساقط الشهادة بالنص أبدا ويكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل يتغير هذا الحكم لان الوقت من الابد بعضه وهذا لانه أبطل الشهادة الى زمان التوبة والنص يقتضى أن يكون مؤبدا وكذا التعليل لابطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس على سائر الجرائم باطل لانه تغيير لحكم النص فان العجز عن اقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة وهو قوله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فكان اثبات الرد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله وقال بعض أصحاب الشافعى رحمه الله النفى مما يقع به التعزير فكان من جنسه حدا كالجلد قلنا هذا فاسد لان الجلد اذا لم يضم اليه النفى فى زنا البكر كان حدا كاملا واذا ضم اليه النفى كان بعض الحد فكان تغييرا وهذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه قال فاجلدوهم والفاء للجزاء والجزاء اسم للكافى وتمام تقريره فى الكافى وكذا القول بسقوط شهادة الفاسق وولايته أصلا بالقياس على المحدود فى القذف أو على العبد والصبى باطل لان حكم الثابت بالنص فى نبأ الفاسق التثبت والتوقف بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أى فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر فيه وانكشاف الحقيقة دون الابطال ومهما

مختلفة (ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره) تفريع على الشرط الرابع وهو أن لا يكون النص فى الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود فى رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغى أن تقاس على رقبة كفارة القتل وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعى رحمه الله لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع وأما فيما يوافقه فلا بأس بأن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على أنه لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس أيضا (والشرط الرابع أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم أن الشرط الثالث لما تضمن شروطا أربعة كان هذا شرطا سابعا فأطلق الرابع تنبيها على أنه شرط واحد ومعنى بقاء حكم

مفهومة بنفس نص الحكم (قوله كان هذا شرطا الخ) فان الشرط الثالث لما تضمن شروطا أربعة فبانضمام الشرطين النص الاولين صار الشروط السابقة المبينة ستة لا سبعة فصار هذا الشرط المذكور رهنا سابعا لا ثامنا فما أفاده بحر العلوم رحمه الله چون دركلام سابق چهار شرط وادر يك عبارت ادا كرد اين شرط كه ذكر كرد رابع نام نهاد ورنه سابق هفت شرط بيان شد پس اين شرط ثامن ست انتهى فما لست أحصله (قوله على أنه) اى على أن الثالث مع ما تضمنه

تعين جهة البطلان لا يبقى التوقف فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال الشافعي أنتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها أن الواجب بالنص اطعام عشرة مساكين وقد جوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة أيام بالتعليل وفيه تغيير حكم النص ومنها أن قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يتناول القليل والكثير وأنتم خصصتم القليل بالتعليل فقد غيرتم حكم النص بالتعليل والنص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد أبطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد وثبت بالنص حق الاصناف المعدودة في الصدقات لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك بقوله انما الصدقات للفقراء الآية وأنتم تجوزون الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وأنتم عللتم بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير وفيه تغيير الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه قالعا مزيلا فجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص وقلنا لا تغيير فيها لحكم النص أن العشرة محل لصرف طعام الكفارة اليهم وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا باشارة النص أن المعتبر سد خلة المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة وعلمنا أن الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف اليه اذ الواجب سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف الى مسكين واحد في عشرة أيام كما ثبت بالصرف الى عشرة مساكين في يوم واحد (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير

النص أن لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع فهم (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربا في القليل والكثير وقصرتم حرمة الربا على الكثير فقط فأجاب بأنا انما خصصنا القليل من هذا النص (لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير) يعني أن المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح أن يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تأويل في أحدهما فالشافعي رحمه الله يؤول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام

---

١ (قوله أن لا يتغير الخ) فان التعليل لتعدية حكم النص لا للتغيير والمراد بالتغيير تغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغير الحاصل من الخصوص الى العموم فان هذا التغيير من ضروريات القياس اذ لا فائدة للقياس الا تعميم حكم النص كذا قيل وذكر في بعض الكتب أن تعليل حرمة الربا بالاقتيات كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل فانه يقتضي أن لا يبقى حكم الربا في الملح فانه ليس بقوت مع أنه من الاصل المصرح به في الحديث تأمل (قوله بالقدر) أي الكيل والوزن (قوله فقد خصصتم القليل) أي الذي هو خارج عن الكيل الشرعي أي الاقل من نصف الصاع بالتعليل بالقدر والجنس اذ لا يتحقق الكيل في القليل ويتحقق في الكثير (قوله من النص الخ) متعلق بقوله خصصتم (قوله والكثير) أي الداخل تحت الكيل (قوله وقصرتم الخ) لان القدر لا يوجد في القليل من الطعام وانما يوجد في الكثير منه فقد أبطلتم حكم النص الأصل أي عمومه فكان القياس تغيير الحكم (قال التساوي) أي في الكيل (قال صدره) أي صدر الكلام (قال ذلك) أي الاحوال عموم (قوله ولا يصلح أن يكون الخ) وان كان يصح أن يحمل على الاستثناء المنقطع لكن هذا مجاز والمجاز خلاف الاصل (قوله يؤول الخ) وفيه أن حذف المستثنى منه شائع دون حذف المستثنى (قوله فبيع الحفنة) في منتهى الارب حفنة بالفتح يك مشت از طعام با دو مشت وفتيكه هر دو كف بهم اورده باشند (قوله وهي) أي الحرمة (قوله عنده) أي عند الشافعي رحمه الله (قوله ونقدر هكذا الخ) فانه يقدر في المستثنى المفرغ مناسب المستثنى في جانب المستثنى منه

(قوله والمفاضلة) هو عبارة عن فضل أحد البدلين قدرا (قوله والمجازفة) هو عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة قدرا مع احتمال كل واحد منهما في منتهى الارب الجزاف مثلثة خريد وفر وخت بتخمين بدون وزن و پیمانه معرب كزاف والمجازفة بكزاف فرا كرفتن (قوله والقليل) أى الذى لا يدخل تحت القدر (قوله فبقى) أى القليل على الخ والحاصل أنه ليس ههنا التخصيص للقليل بالتعليل والقياس بل النص ما كان شاملا لهذا القليل (قوله فتبقى في المستثنى منه) أى تدخل في عموم الاحوال (قوله انها) أى القلة حال بعيد الخ لان استثناء حالة المساواة يدل على أن الصدر عام في الاحوال المجانسة المناسبة لهذه الحالة مجانسة قريبة بان تكون تلك الاحوال المبنية على المعيار الشرعى فلا تكون تلك الاحوال الا أحوال الكثير بخلاف القلة فانها لا تجانس حالة المساواة مجانسة قريبة فلا تدخل في عموم الاحوال (قال فصار الخ) هذا بيان لمنشاء غلط السائل يعنى أن التغير أى تغير صدر الكلام من العموم مطلقا الى عموم أحوال الكثير صار بالنص لا بالتعليل الا أن التعليل يقارنه ويصاحبه فالمقارنة توهم المعترض أن التغير بالتعليل فاقدم على الاعتراض ووجه المصاحبة أن الاستثناء دل على عدم ارادة القليل والتعليل بالقدر والجنس أيضا دل على عدم كونه محلا للربا فتوافقا (قال بالنص) خبر صار (قوله حال كونه الخ) ايماء الى أن قول المصنف مصاحبا حال (قال في الصورة) أى في صورة الشاة (قوله حيث قال عليه السلام الخ) روى أبو داود أنه كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الصدقة وفيه في خمس من الابل شاة (قوله صلاحيتها) أى الشاة (قوله فيجوز أداء القيمة أيضا اليه) أى الى الفقير وان لم يرض به الفقير (قوله فابطلتم الخ) وهذا ابطال حكم النص (قوله فاجاب الخ) ويمكن أن يجاب عنه بان جواز صرف قيمة المال المسمى في الزكاة ثابت في الشرع أيضا فنحن ما أبطلنا قيد الشاة بل الشارع أجاز به كذا قيل (قوله وتعدى) أى حق الفقير (قال بالنص) أى بدلالة النصوص الواردة في كفالة رزق العباد وايجاب الزكاة في أموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء (قوله وما من دابة) أى ما يدب على الارض

فصار التغير بالنص مصاحبا للتعليل لا به) توضيحه أن حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز وفي موضع الاثبات لا يجوز وبرهانه عرف في موضعه وقد حذف المستثنى منه هنا اذ الطعام لا يصلح أن يكون مستثنى منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين وهو قائم بنفسه محال فلا جرم يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب أو دابة لا يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شئ حتى لو كان في الدار شئ سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدور يحنث والمستثنى حال فكان المستثنى منه هنا الاحوال يعنى حال التساوى وحال التفاضل وحال المجازفة ولن تثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوى انما يعتبر بالكيل بالاجماع و بالنص على ما مر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على أحد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتأتى الا في الكثير فعرفنا أن اختصاص القليل ثابت بدلالة النص وانه كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل وأما الزكاة فليس فيها حق ثابت للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل بل الزكاة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة لانها من أركان الدين كما ورد في الحديث وسائر الاركان كالصلاة والصوم والحج عبادة وحق الله تعالى فكذا هذا الركن فثبت أن الواجب لله تعالى (وانما سقط حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد أرزاق الفقراء) بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها

في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلاثة وهى المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها أحوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به أصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فبقى على الاصل الذى هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة أيضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما الا انا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التى للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا أحوال الكثير لا القليل (فصار التغير بالنص) أى بدلالة النص حال كونه (مصاحبا للتعليل لا به) أى بالتعليل كما ظننتم (وانما سقط حق الفقير في الصورة) جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة وأنتم عللتم صلاحيتها للفقير بأنها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز أداؤه فيجوز أداء القيمة أيضا اليه فأبطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فأجاب بأنه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة (بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد أرزاق الفقراء) بل أرزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش

(قال ثم أوجب) أي بالنصوص الموجبة للزكاة (قال لنفسه) أي حقا لنفسه ولاحق للفقير في الزكاة أصلا ألا ترى أنه لو كان للفقير حق في الزكاة لما حل وطء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل أداء الزكاة كالجارية المشتركة (قال ثم أمر الخ) أي أمر الله تعالى الاغنياء بصرف الحق الذي له تعالى عليهم الى الفقراء حتى تنجز مواعيد الله تعالى التي في أرزاق الفقراء من ذلك المسمى الذي أخذه الله تعالى ولا يذهب عليك أن وعد أرزاق الفقراء ثابت على الله وايجاب المال المسمى على الاغنياء فاداؤه باختيارهم فلو عصت الاغنياء ولم يؤدوا الواجب يبقى الفقراء بلا رزق وهذا باطل فكيف يتحقق انجاز وعده تعالى بهذا المال المسمى الواجب بل انجاز وعده تعالى انما هو بالقاء طريق طلب المعاش في قلوب الفقراء والقاء اعطاء قدر من المال تطوعا أو فرضا في قلوب الاغنياء والانجاز وفا كردن وعده كذا في منتهى الارب (قوله بقوله تعالى الخ) متعلق بقول المصنف أمر (قوله وبقوله عليه السلام خذها من الخ) روى الشيخان عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن فقال انك تأتي قوما أهل كتاب فادعهم أولا الى الايمان فان أطاعوا فاعلمهم فرضية الصلوات الخمس فان أطاعوا فاعلمهم أن الله تعالى قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم (قوله ولهذا) أي لان الزكاة حق الله تعالى كالصلاة وليست حقا للفقير (قوله لام العاقبة) يعني انه صار الواجب الذي هو حق الله تعالى خالصا بعاقبة للفقراء وان لم يكن للفقراء فيه حق ابتداء (قوله لا لام التمليك) كما قال الشافعي رحمه الله من أن اللام موضوعة للتمليك فيدل قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على استحقاق هذه الاصناف بالشركة (قوله كذلك) أي من عند نفسه (قوله لا يحتمل) لا دفعة ولا بدلا (قوله مع اختلافها وكثرتها) قال أبي قدوة المحققين نور الله مرقده وما يتوهم من أنه ينبغي على هذا أن لا يجوز ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة لعدم امكان انجاز المواعيد المختلفة منها مع انه يجوز بدليل انه اذا أدى عينها ولم يؤد قيمتها جاز فمدفوع بما في الدائر من أن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة من حيث انها مال متقوم مطلق لا مقيد اذ الموعود هو المطلق فهي وغيرها سواء في ذلك انتهى (قوله والادام) هو بالكسر ما يؤكل مع الخبز أي شيء كان كذا في نهاية الجزري (قال فكان) أي الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال فسقوط الحق عن صورة الشاة ثبت بضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص وانما ذكر الشاة بعينها في نص الشارع لكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة (قوله بالنقدين) أي الدراهم والدنانير

(ثم أوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه) وهي الشاة والابل والبقر (ثم أمر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى) وهو قوله عليه السلام خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم (وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد) أي ذلك المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض الى كذا والبعض الى غيره وذا لا يوجد في عين الشاة (فكان اذنا بالاستبدال) ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يتخير لاوليائه بمواعيد مختلفة كتبها بأسمائهم ثم أمر واحدا بايفاء ذلك كله من مال بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة وكمن له على آخر كر بر ولآخر على رب الدين عشرة دراهم فأمر من له البر من عليه البر بقضاء حق صاحب العشرة من البر فأدى الى صاحب العشرة عشرة دراهم برضاه وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل فان قلت فاذا كان جواز الاستبدال ثابتا بالنص فما فائدة التعليل قلت التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير فان هذا حكم شرعي وهذا لانه كما أخرج المال الى الله تعالى على وجه الزكاة يمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعالى قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات لصيرورته قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من أموالهم

المعاش فأعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب (ثم أوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه) وهو الشاة التي يأخذه الله تعالى أولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير (ثم أمر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى) الذي أخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله خذها من أغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم أحد أن الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك (وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد) أي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وأمثاله والشاة لا توفي الا بالادام (فكان اذنا بالاستبدال) دلالة بأن تستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض

صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما تكون مطهرة اذا كانت مزيلة لنجاسة الآثام عن المزكى واذا كانت مطهرة يمكن فى ذلك المال خبث كما فى الماء الذى توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلام يامعشر بنى هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس فتبين أنه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراما فى الامم السالفة وكانت علامة قبول الصدقات أن تنزل من السماء نار فتحرقها وانما أحلت لهذه الامة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغنى لعدم الحاجة فعرفنا أن حكم النص صلاحية المحل الصرف الى الفقير كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول انها انما صارت صالحة لكفايته لانها مال متقوم يصلح لقضاء حوائجه وهذه الصفات موجودة فى سائر الاموال فجازت التعدية اليها وانما قيدنا بالمتقوم لان المطلوب دفع الحاجة وهى لاتندفع بغير المتقوم ولما ثبت أن الواجب خالص حق الله كان اللام فى قوله للفقراء لام العاقبة أى تصير لهم بعاقبة لان قبض الفقير يقع أولا لله وانما يصير مصروفا الى الفقير بدوام يده عليه وهذا كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب ومعلوم أن البناء لايبنى للخراب وانما يبنى للسكنى ولكن عاقبته الخراب على أن اللام وان بقيت على موضوعها فلا تدل على أن الزكاة لم تكن حق الله وذلك لانه انما أوجب لهم بعد ماصار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وذا انما يكون بابتداء قبض الفقير على ماقررنا وتبين بما ذكرنا أنه لاحق للفقراء فى الزكاة وانما صار وا مصارف باعتبار الحاجة والحاجة شئ واحد وان كان أسباب الحاجة مختلفة وهذه الاسماء المذكورة فى النص أسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة بوجوب التوجه اليها لاتصير الصلاة حقا للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها فى حكم جواز الصلاة فكذا الصرف الى صنف منها باعتبار أن المال يصير بقبضه لله تعالى خالصا بمنزلة الصرف الى جميع الاصناف ولانقول بان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع فى الصلاة بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان من الاعضاء الظاهرة من وجه وهذا لان الصلاة تعظيم الله بجميع الاعضاء فيتعلق بكل عضو مايليق به من التعظيم ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر فكان ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما فصار حكم النص أن يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعدى ثناؤه الى سائر ألفاظ الثناء مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وكذلك استعمال الماء لم يجب لعينه لان من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب والماء آلة صالحة لازالة النجاسة فاذا عللناه وعدينا حكمه الى سائر مايصلح آلة من المائعات فقد بقى حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير ثم طهارة المحل أصلى لان نجاسته بالمجاورة لاباعتبار أن عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة فى المزيل أعنى الماء بابتداء ملاقاة النجاسة الى أن يزايل الثوب بالعصر حكم شرعى ثبت

عليه بأنه انما يكون اذنابه اذا كانت أرزاقهم منحصرة على الشاة بل أعطاهم الحنطة من صدقة الفطر وأعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين وأعطاهم الاجناس الأخر من خمس الغنيمة وأجيب بان الزكاة لاتخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذهى فرض كالصلاة فكان المصرف الاصلى للفقراء هى الزكاة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن أحد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية أحد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها أحد وليس لها مطالب من الله أصلا

(قوله اذنابه) أى بالاستبدال (قوله أرزاقهم) أى أرزاق الفقراء (قوله بل أعطاهم) أى الله تعالى (قوله وليس لها) أى لصدقة الفطر (قوله مطالب) على صيغة اسم الفاعل

بالنص و بالتعليل تعدى هذا الحكم الى الفرع و بقى فى الاصل على ما كان قبل التعليل ولا يلزم أن الحدث لا يزول بسائر المائعات سوى الماء لان عمل الماء لا يثبت فى محل الحدث الا باثبات المزال فى محل الحدث وذلك أمر شرعى غير معقول ثبت فى محل الحدث عند استعمال الماء الذى يوجد مباحا ولا يبالى بخبثه فلا يمكننا اثباته فى أوان استعمال سائر المائعات بالرأى وهو غير معقول مع أن سائر المائعات يلحقنا الحرج بخبثها الا انها لا توجد مباحة غالبا بيانه أن الوضوء مطهر لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا فى محل نجس والا يكون اثبات الثابت والنجاسة غير ثابتة حقيقة لان أعضاء المحدث طاهرة حتى لو أدخل يده فى الاناء لا ينجس ما فيه وانما يثبت حكما ضرورة الامر بالتطهير ومن ضرورته زوال النجاسة والشرع انما أمر بالتطهير بالماء فظهرت النجاسة فى حق الماء بخلاف القياس فلا يمكن اظهار النجاسة فى غير الماء من المائعات لما قررنا واذا لم تظهر النجاسة فى حق المائعات لا يحصل باستعمالها طهارة كما يحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير الاخباث لان المزال ثمة معقول فيمكن التعدية فان قيل فاذا كان الوضوء تطهيرا حكميا غير معقول المعنى على ما قررت فينبغى أن تشترط النية فيه كما فى التيمم قلنا التغير من الطهارة الى النجاسة عند استعمال الماء ثبت فى محل العمل بوجه لا يعقل فأما الماء فى كونه مزيلا اذا استعمل فى المحل فمعقول لانه خلق كذلك فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة كما لا يشترط فى غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة طبعا وانما جعله الشرع مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلاة و بعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغنى عن النية أيضا وهذه معان لا تدرك الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع بلا اعتساف

﴿فصل فى الركن﴾ ولما كان ركن الشئ عبارة عما يقوم به ذلك الشئ قيل (وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له

فلم تبق الا الزكاة فكانت هى مرجع كل الحوائج (وركنه ما جعل علما على حكم النص) وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع أمارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالى وانما اختلفوا فى أن ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط أم فى الاصل أيضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعى واضافة الحكم اليه فى الاصل أولى من اضافته الى العلة وانما أضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل أضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تأثير فى الاصل كيف تؤثر فى الفرع (مما اشتمل عليه النص) أى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس أو بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم (وجعل الفرع نظيرا له) أى للاصل

(قال وركنه) أى ركن القياس ما جعل علما الخ والجاعل انما هو الله تعالى وانما قهمنا بجعله بالكتاب أو السنة أو الاجماع أو الاستنباط والعلم محركا نشأت (قوله وهو) أى ما جعل علما المعنى الجامع أى بين الاصل والفرع (قوله سماه) أى المعنى الجامع ركنا الخ ركن الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ باعتبار ذاته الا به والاركان للقياس على ما يذكره الشارح رحمه الله فيما سيأتى أربعة أمور وأما القائس فليس ركنا له اذ لا يتقوم ذات القياس به لانه خارج عن القياس وموقوف عليه (قوله وسماه) أى المعنى الجامع (قوله أمارات ومعرفات للحكم) أى الحكم الشرعى فى المحل وههنا فائدة جليلة وهو أنهم قالوا ان خروج البول والدم والبراز علل لوجوب الوضوء فيلزم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد وهو باطل فانه اذا حصل المعلول بواحدة منها ما يحتاج الى الاخرى وقد أجيب عنه بأن هذه العلل علل مستقلة للوضوء المطلق الكلى لا للمعلول الشخصى فمن كل من هذه العلل يجب فرد من الوضوء والمحال انما هو تعدد العلل المستقلة لمعلول شخصى وأما اذا اجتمع جميع هذه العلل فالعلة حينئذ القدر المشترك فلا ضير فان قلت انه يلزم حينئذ أن يكون تحصيل المعلول أقوى من تحصيل العلة فانه شخصى وهى أمر مبهم قدر مشترك وهذا مستحيل قلت ان استحالة كون تحصيل المعلول أقوى من تحصيل العلة انما هو فى الفاعل الحقيق وهذه العلل علل شرعية جعلت علامات وأمارات والموجب المؤثر الحقيقى هو الله تعالى فلا استحالة فيه (قوله والموجب) بكسر الجيم لا بكسر الميم كما قال فى مسير الدائر (قوله أم فى الاصل أيضا) هذا هو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا (قوله اليه) أى الى النص (قوله وانما أضيف) أى الحكم (قوله اليها) أى الى العلة (قوله فيه) أى فى الفرع (قوله لها) أى العلة (قوله مما اشتمل) أى من الاوصاف التى اشتمل الخ (قوله أو بغير صيغته) بأن يكون ذلك المعنى مستنبطا من النص بالالتزام أو بغيره (قوله نص النهى الخ) روى الترمذى عن حكيم بن حزام قال نهانى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع ما ليس عندى (قوله على العجز عن التسليم) فعجز البائع عن التسليم علة النهى عن

بيع الآبق ولاذكر لهذا العجز صريحا في نص فلك النهى الا أنه مستنبط منه فان البيع مذكور فيه ولابد له من بائع والعجز صفته فاذا لم يقدر على التسليم فكيف يتحقق المبادلة (قوله في حكمه) من الحل والحرمة والجواز والفساد (قوله أي أركان القياس) أي التي يتقوم القياس بها أربعة فان قلت ان القياس على ما فسر به المصنف سابقا هو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فحقيقته هو التقدير فكيف يكون هذه الاربعة ركناله قلت ان ذلك تعريف بأثر القياس أو أن هذه أركان خارجية فلا تحمل على القياس فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محمولا عليها فلذا قال المصنف القياس تقدير الخ (قوله والعلة) أي العلة المشتركة بين الاصل والفرع الموجبة لحكم الاصل (قوله والحكم) أي حكم الاصل وأما حكم الفرع فهو ثمرة القياس ونتيجته لاركنه (قوله أصل

في حكمه بوجوده فيه) لان قيام القياس بهذا فكان ركناله وقيد بالعلم لان العلم ما يعلم به الشئ ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة (وهو جائز أن يكون وصفا لازما) أي ما جعل علما على حكم النص جاز أن يكون وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكاة في الحلى وهى صفة لازمة للذهب والفضة فانهما خلقا الثمنية لا يفارقهما هذا الوصف بحال وكالطعم جعله الشافعي رحمه الله علة الربا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات (وعارضا) كقوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة غير لازمة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار (واسما) فانه عليه السلام علل الدم بوصف الانفجار والدم اسم لاوصف (وجليا) كالطوف علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم (وخفيا) كالكيل والجنس في باب الربا وهو كثير بثير

(في حكمه بوجوده فيه) أي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان أركان القياس أربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان أصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان أن ذلك المعنى يكون على عدة أنحاء فقال (وهو جائز أن يكون وصفا لازما وعارضا) فالوصف اللازم أن لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا تنفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهى مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلى النساء الزكاة لعلة الثمنية والشافعي يعلل حرمة الربا بها وهى متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهى عارضة للدم اذ لا يلزم أن يكون كل دم عرق منفجرا فأينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة أو لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء (واسما) عطف على قوله وصفا ومقابل له أي يجوز أن يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر (وجليا وخفيا) الظاهر أنه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلى هو ما يفهمه كل أحد كالطواف لسؤر الهرة في قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو ما يفهمه بعض دون بعض كما في علة الربا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رحمه الله الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك الاقتيات والادخار

الركن) أي الركن الاعظم هو العلة فانه لم يتحقق العلة لا يتحقق أصل ولا فرع ولا حكم (قوله ذلك المعنى) أي العلة الجامعة (قال وهو) أي المعنى الذى جعل علما على حكم النص (قال وصفا) أي للاصل المقيس عليه (قوله كالثمنية الخ) المراد بالثمنية أن يكون الذهب والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء كذا قال ابن الملك (قوله عنهما) أي عن الذهب والفضة (قوله وهى) أي الثمنية (قوله وتبرهما وحليهما) التبر بالكسر زر وسيم ياره سيم وزركه هنوز كدا خته در كالبد نريخته باشد يا آنچه از كان آرند قبل ازانكه بكدازند آنرا والحلى جمع حلى بالفتح پيرايه روزيوركه از معدنيات باشد يا از سنك كذا في منتهى الارب (قوله بها) أي بالثمنية (قوله والوصف العارض) هو الذى يمكن انفكاكه عن الاصل (قوله فانها دم الخ) أورده الاصوليون ومنهم ابن الملك في شرحه للمنار (قوله في وحكما المستحاضة) هى التى ترى الدم من قبلها في زمان لا يعتمن الحيض ولا من النفاس كذا قيل (قوله وهى) أي العلة (قال واسما) أي اسم جنس (قوله أي يجوز أن يكون الخ) كذا قال فخر الاسلام والظاهر أن الدم ليس بعلة لوجوب الوضوء بل العلة خروج الدم ولذا ما تفوه الجمهور بكون العلة اسما (قوله كالدم) فهو اسم موضوع وليس مشتقا (قال وجليا) قيل المراد بالجلاء أن يكون مذكورا في النص صريحا وبالخفاء خلافه (قوله لسؤر الهرة) أي لطهارة سؤر الهرة (قوله في قوله عليه السلام انها الخ) روى الترمذى عن أبي قتادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس انما هى من الطوافين عليكم والطوافات (قوله هو ما يفهمه) أي بالاجتهاد (قوله القدر) أي الكيل والوزن (قوله الاقتيات والادخار) في غير الاثمان والثمنية فيها والتفصيل قدمر فتذكره

(وحكما) كقوله عليه السلام للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزيك فقالت نعم فقال فدين الله أحق علل بجواز الاداء بالثابت بكونه دينا والدين حكم شرعى لانه عبارة عن الثابت فى الذمة وذلك حكم شرعى لاحسى فالنبى عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعى وهو القبول وكقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد بخلاف المدبر المقيد فانه ما تعلق عتقه بمطلق موت السيد والتعلق حكم جعل علة لحرمة البيع وكقولهم فى ظهار الذمى صح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر فى زرعه وجبت الزكاة فى ضرعه كالبالغ (وفردا) كتعليلنا ربا النساء بالجنس أو الكيل (وعددا) كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام فى المستحاضة حيث اعتبر شيئين اسم الدم وصفة الانفجار وكتعليلنا فى نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى فى سؤره (ويجوز فى النص) كالطوف فى الحديث الذى روينا والطعم فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء (وفى غيره اذا كان) الغير (ثابتا به) نحو ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور فى النص لكنه ثابت بالنص لان السلم يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعى رحمه الله حتى يعديه من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس وكذا النهى عن بيع الآبق معلول بجهالة المبيع فى نفسه على وجه يفضى الى المنازعة أو بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكرلهما فى النص لكنهما

(وحكما) هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له أى يجوز أن يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى أن امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان أبى قد أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزئ أن أحج عنه فقال عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقبول فقاس النبى عليه السلام الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى (وفردا وعددا) الظاهر أنه أيضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده أو بالجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل أن قوله اسما وحكما لا شبهة فى أنه مقابل للوصف وأن قوله لازما وعارضا لا شك فى أنه قسم للوصف وأما الجلى والخفى وكذا الفرد والعدد فقد أورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر أنه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم سواء كان وصفا أو اسما أو حكما على ما سيأتى وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس أتباع له (ويجوز فى النص وغيره اذا كان ثابتا به) أى يجوز أن يكون ذلك المعنى منصوصا فى النص كالطوف فى سؤر الهرة وأن يكون فى غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التى مرت الآن ثم شرع فى بيان ما يعلم به أن هذا الوصف وصف دون غيره

(قوله كما روى أن امرأة الخ) هكذا أورد ابن الملك فى شرحه للمنار وما فى كتب الحديث فهو أن امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله تعالى على عباده فى الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه قال نعم رواه الشيخان وأن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان أختى نذرت أن تحج فانها ماتت فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين أكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو أحق بالقضاء رواه الشيخان (قوله لا يستمسك) أى لا يستقر فى منتهى الارب الاستمساك چنك در زدن (قوله أرأيت) هى كلمة تقولها العرب بمعنى أخبرنى (قال وفردا) أى غير مؤلف من الاجزاء (قال وعددا) أى مركبا من الامور المتعددة وقيل انه يلزم حينئذ قيام العلية التى هى عرض واحد بامور متعددة وقيام العرض الواحد بمحال مختلفة فى زمان واحد محال وهذا واه فان العلية ليست من الاعراض الانضمامية بل انتزاعى منتزع من المجموع من حيث هو مجموع ولا ضير فيه ألا ترى أن البنوة منتزعة من الابن مع كونه ذا أجزاء متعددة (قوله بالقدر) أى الكيل والوزن (قوله لحرمة النساء) فبيع صاع من الحنطة بصاع من الحنطة مماثلا نسيئة لا يجوز والنساء تأخير كردن وزمان دادن كذا فى منتهى الارب (قوله له) أى لكل واحد من الجلى والخفى والفرد والعدد (قوله على ما سيأتى) أى فى المتن عن قريب (قوله منصوصا) أى مذكورا صراحة (قوله وأن يكون الخ) معطوف على قول الشارح أن يكون الخ أى يجوز أن لا يكون ذلك المعنى مذكورا صراحة فى النص بل يكون فى غيره لكنه لا بد من أن يكون ذلك المعنى ثابتا بذلك النص اقتضاء ويكون من ضروراته لما جاء فى الحديث أنه عليه السلام رخص فى السلم وهو معلول بفقر العاقد وليس هذا الفقر مذكورا صراحة فى النص الا أن دلالة النص على العاقد التزامية والفقر صفته فدلالته عليه التزامية أيضا كذا قال أعظم العلماء رحمه الله فتأمل (قوله كالامثلة التى مرت) من اشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم كما قدمر وغيره

(قوله ودلالة الخ) اعلم أنه ليس أن أي وصف كان يكون علة للحكم فانه لا تأثير لبعض الاوصاف في الحكم ككونه في وقت كذا ومكان كذا مثلا وليس أن المعلل مختار يجعل أي وصف شاء علة للحكم سواء وجد علية ذلك الوصف لذلك الحكم أولا بل لا بد من دليل على كون الوصف علة للحكم فقال المصنف ودلالة أي دليل فالمصدر بمعنى الفاعل (قال صلاحه) أي صلاح الوصف العلية (قوله القبول) أي القبول لشهادته واثبات دعوى المدعي (قوله صالحا) أي للشهادة بأن يكون حرا عاقلا بالغا مسلما ان كان المدعى عليه مسلما (قوله وعادلا) أي باجتنابه عن محظورات دينه (قوله قبل الصلاح) أي قبل تحقق الصلاح (قوله ولا يجب الخ) أي لا يجب العمل قبل تحقق العدالة وانما قال لا يجب ولم يقل لا يجوز لأنه جاز للقاضي القضاء بشهادة الفاسق لكنه لا ينبغي له (قال أثره) أي أثر الوصف (قال المعلل به) أي بذلك الوصف (قوله أي بأن ظهر الخ) والمراد بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به أن يثبت عليته له شرعا بالنص أو الاجماع والمراد بالجنس الجنس القريب كذا قيل (قوله من خارج) متعلق بقوله ظهر (قوله وان ظهر الخ) يعني أن ذكر ظهور أثر ذلك الوصف في جنس الحكم المعلل به انما هو لأنه أدنى مراتب العدالة والا فان ظهر أثره في عين ذلك الحكم المعلل به من خارج فيكون عدلا بالطريق الاولى (قوله منه) أي من خارج وهذا متعلق بقوله ظهر (قوله ذلك الحكم) أي المعلل به (قوله في عين سؤر) أي في عين طهارة سؤر الهرة (قوله ذلك الحكم) أي الحكم المعلل به (قوله وهو) أي جنس حكم النكاح (قوله فكذا) أي فكذا يظهر تأثيره في ولاية النكاح فولاية نكاح الصغير للولي (قوله جنسه) أي جنس ذلك الوصف (قوله الصلاة المتكثرة) اذا أغمي عليه يوما وليلة قضى وان كان أكثر من ذلك فلا قضاء عليه كذا في آثار الامام محمد رحمه الله (قوله بعذر الاغماء) فالاغماء وصف وعلة لهذا الاسقاط (قوله لجنسه) أي جنس ذلك الوصف (قوله ذلك الحكم) أي الحكم المعلل به (قوله عن الحائض) فان الحيض يسقط الصلاة بعروض المشقة (قوله فان لجنسه) أي لجنس الحيض (قوله وهو سقوط) أي جنس سقوط الصلاة سقوط الخ (قوله مقبولة) أي بالاتفاق الا القسم الآخر فانه اختلف فيه والمختار أنه حجة لكونه موجبا لغلبة ظن العلية كذا قيل (قوله وقد أطال الكلام الخ) حيث ذكر احتمالات تأثيرات المركب بعض هذه الامور مع بعض ان شئت الاطلاع عليها فارجع الى التوضيح (قال ملاءمته) أي ملاءمة الوصف للحكم (قال أن يكون) أي هذا الوصف (قال على موافقة العلل الخ) لأن اعتبار الوصف علة للحكم أمر شرعي فلا يعرف الا بالشرع

ثبتا بالنص لأن الجهالة صفة المبيع والمبيع ثبت به والعجز صفة البائع وهو ثابت به اذ البيع لا يتصور بدون البائع وكقوله عليه السلام لا تنكح الأمة على الحرة وعلل الشافعي التحريم بتعريض الحر جزأ منه للرق على غنية منه لتعديه الى طول الحرة وليس في النص ذلك لكن ذكر النكاح يقتضي ناكحا وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص وانما استوت هذه الوجوه في كونها ركنا لأن العلة انما صارت علة بأثرها وذا لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه فتى ثبت هذا التأثير لضرب من هذه الضروب كان علة يجب العمل بها (ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

فقال (ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته) فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول أن يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما أن في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ أولا بذكر العدالة بقوله (بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به) أي بأن ظهر أثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر أثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى أربعة أنواع الاول أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كأثر عين الطواف في عين سؤر الهرة والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رحمه الله كالصغر ظهر تأثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلاة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تأثيرا في عين اسقاط الصلاة والرابع ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تأثيرا في جنس سقوط الصلاة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد أطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهي أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف) بأن تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عليه

كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز فانه مؤثر تأثير الطواف لما يتصل به من الضرورة)
اعلم أنه لا خلاف أن جميع أوصاف النص لا يجوز أن تكون علة لان جميع الاوصاف لا توجد الا في
المنصوص فيؤدى الى سد باب القياس حينئذ وليس للعلل أن يجعل أى وصف شاء من الاوصاف علة
من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء واختلفوا في دلالة كون الوصف علة للحكم فقال أهل الطرد هو
الاطراد من غير أن يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة
به كالدهن فهذه علة مطردة لا نقض عليها وقال جمهور الفقهاء هو صلاح الوصف ثم عدالته بمنزلة
الشاهد فانه لا بد من صلاحه بأن يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل
به على اجتنابه عن الكذب ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وهو أشهد أو ما يماثله بلغة أخرى ونعنى
بصلاح الوصف ملاءمته ومعناها أن يكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله وعن الصحابة غير ناب
عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعى بها فلا بد من أن
تكون موافقة لما نقل عن الائمة الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم وبعدالته التأثير أى يكون لجنس
ذلك الوصف تأثير في اثبات ذلك الحكم أو جنس ذلك الحكم أو لعين ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك
الحكم أو عينه وان عمل به قبل التأثير صح ولكن لا يجب العمل به فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل به
كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه وبعد ظهور الصلاحية لا يجب العمل
بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضى بشهادة المستور ينفذ وقال
بعض الشافعية عدالة الوصف بكونه مخيلا أى موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر لا يحس
ليعلم بطريق الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب أثر القبول والصحة كان
ذلك حجة للعمل به كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب
ويجب العمل بما يقع في قلبه أنه جهة الكعبة ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على
المزكين الا أن هنالك يعرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم أن يعترض ثم بعد أصل الاهلية ما يبطل
الشهادة من فسق أو غيره فأما الوصف فلا يحتمل مثله فتثبت الصلاحية عندهم بالملاءمة على ما
فسرنا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن
النقوض والمعارضات كان معدلا كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين فاذا عرض

عليه السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع
منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند
الشافعى رحمه الله هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز أن
تكون بكرا وأن تكون ثيبا وكذا البكر يجوز أن تكون صغيرة وأن تكون بالغة فالبكر الصغيرة
يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعى
رحمه الله والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعى رحمه الله لا عندنا فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح
(لما يتصل به من العجز) اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدى اليه سبيلا
وقد ظهر تأثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح (فانه) أى الصغر (مؤثر) في
اثبات الولاية مثل (تأثير الطواف) في طهارة سؤر الهرة (لما يتصل به من الضرورة) والحرج
في كثرة المزاولة والمجىء فالحاصل أن وصف الصغر الذى نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف
الطواف الذى قال به النبى عليه السلام في سؤر الهرة في كونهما مفضيين الى الحرج والضرورة فكما أن
الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية

(قوله ولا تكون) أى علة هذا المجتهد (قوله نابية) والنبو دور شدن كذا في المنتخب (قال المناكح جمع
منكح) بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل أن يقول المصدر لا يجمع الا اذا أريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان أحدهما حذف الياء بعد الكاف والثانى جمع مفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في شرح عبد اللطيف بن الملك ناقلا من الشافية (قوله وكذا البكر الخ) والعجب مما في مسير الدائر وكذا البكر يجوز أن تكون صغيرة أو ثيبة انتهى فانه كيف تكون البكر ثيبة فتأمل (قوله يولى) التولية والى كردانيدن وكاردر كردن كسى كردن (قوله اتفاقا) أى بيننا وبين الشافعى رحمه الله (قوله دون الشافعى) لعدم البكارة (قوله لا عندنا) لعدم الصغر (قوله للصغر تأثير الخ) فللاب أو الجد ولاية انكاح الصغير والصغيرة وان كانت ثيبا (قال به) أى بالصغر (قوله عن التصرف) أى في أمور المعاش والمعاد (قوله تأثيره) أى تأثير الصغر (قوله بالاتفاق) أى بيننا وبين الشافعى رحمه الله (قال به) أى بالطواف (قوله المزاولة) في منتهى الارب مزاولة استعمال ورزيدن دركارى (قوله في كونهما الخ) متعلق بقوله موافق

حاله على المزكين ولم يجرحه يجب العمل بشهادته وأدنى ذلك أصلان اذ لانهاية للاعلى واحتمال أن يرده مزك آخر لا يعتبر لان التزكية بالاحتمال لا ترد وهذا بناء على أصله أن العدد في التزكية شرط فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا وانما العرض على الاصول احتياط والنقض يجرح أي يجرح الوصف ويخرجه من أن يكون علة بجرح الشاهد بالرق والمعارضة دفع أي لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم بعلة أخرى كشاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل وعلى الثاني لا يصح لانه يصير حجة ونحن نقول يحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس ولا يعاين وهو ما جعل علما على حكم النص وما لا يحس فانما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع ألا ترى أن الطريق في معرفة عدالة الشاهد بالنظر الى أثر دينه في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور وكذلك الدلالة على اثبات الصانع يكون بآثار صنعه وهو جل وعلا غير محسوس فكذا هنا يعرف أثر الوصف بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه اذ لو لم يكن كذلك لا يجدي نفعا على ما نبين في طهارة سؤر الهرة وغيرها ان شاء الله تعالى وهذا كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فانه يدل على البانى وأما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيأ وغايته أن يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير لانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري فان ما يؤدي اليه تحريه لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك ولا دليلا شرعيا لان الله تعالى أجرى الاحكام على الظواهر ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان خصمه يقول تخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذي يدعيه والتعارض لا يجوز أن يكون لازما في الحجج الشرعية كما لا تجوز المناقضة لان ذا لا يليق بالحكيم لكونه أمارة الجهل وكذا الاطراد والعرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشهود وذا لا يوجب عدالته قوله الاصول مزكون قلنا لا كذلك بل كل أصل شاهد فالاصول كجماعة الشهود والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف يصح أن يجعل الاصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله وأنى تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بحال الشهود فان قيل المعجزة انما صارت آية لسلامتها عن المعارضة كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا لا كذلك بل لكونها خارجة عن مقدور البشر وفرقهم بين الشاهد والوصف بأنه يتوهم أن يعرض بعد أصل الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق لانه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملاءما بقي الاحتمال في أصله أن الشرع جعله علة أم لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة لان علل الشرع جعلية فان ورد عليه نقض أو معارضة تبين به أن الشرع ما جعله علة للحكم لان المناقضة أو المعارضة لا ترد على العلل الشرعية لما مر فاذا لم يكن حجة مع الاحتمال في الوصف فلان لا يكون حجة هنا للاحتمال في الاصل أولى فان قيل الاحالة الى التأثير احالة الى ما لا يعقل فلا يصح الاحتجاج به قلنا لا كذلك بل الاثر من حيث اللغة محسوس كاثر المشي على الارض فانه يدل على الماشي عقلا وأثر الجرح بالاعضاء وأثر الدواء المسهل في الاسهال ومن حيث الشرع معلوم أيضا كما مر في عدالة الشاهد أنها تتعرف بأثر دينه في امتناعه عن محظور دينه فالاثر هو الامتناع معقول والدليل على أن صحة العلة بالتأثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطوف علينا فالضرورات تأثير في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ومتى اضطر الى أكل

الميتة أو الدم فانه يسقط اعتبار نجاستهما حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة وقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة فقد أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة لا بكونه جسما ومائعا وبانه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس فانهما لا يوجبان الطهارة بل ينقضانها لانهما معتادان لبنات آدم فيلحق الحرج فيهما بخلاف دم الاستحاضة لانه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بالانفجار وله أثر في الخروج والوصول الى موضع يجب تطهيره فلقيام النجاسة أثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود النجاسة ولما كان الانفجار آفة ومرضا لازما كان له أثر في التخفيف فلهذا بقينا الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التفصي عن عهدة التكليف وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال لا فقال ففيم اذا فقد علل لعدم الفطر بعلة مؤثرة وهي المضمضة بالماء من غير ابتلاع أي الفطر ضد الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج كالمضمضة للبطن اذ ليس فيهما اقضاء الشهوة ثم هناك لا يفسد الصوم فكذا هنا وقوله عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه فقد علل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة من الآثام لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم فكانت وسخا كالماء المستعمل والامتناع من شرب ذلك من معالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم يكون أخذا بما هو من معالي الامور تعظيما لهم واكراما وعن الصحابة فانهم اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة فقال أبو بكر وابن عباس رضي الله عنهما الا يرث الاخ مع الجد وقال علي وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم يرث فشبه علي الاخوين بشجرة أنبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن ثم نبت من غصنها غصن فالقرب بين غصني الشجرة أظهر من القرب بين أصل الشجرة والغصن النابت من غصنها لان بين الغصنين مجاورة من غير واسطة وبين الغصن الثاني وأصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول فعلى هذا ينبغي أن يقدم الاخ على الجد الا أن في الجد معنى آخر وهو الولاد وشبه زيد الاخوين بواد تشعب منه نهران والجد مع النافلة بواد تشعب منه نهر ثم تشعب من النهر جدول فالقرب بين النهرين أظهر منه بين الجدول وأصل الوادي لان قرب أحد النهرين بالآخر بلا واسطة وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر وهذا يوجب تقديم الاخوة على الجد الا أن قرب الجدول من الوادي وان كان بواسطة فهو قرب جزئية لانه جزء من النهر الذي هو جزء من الوادي فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الآخر فاستويا وقال ابن عباس ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا فاعتبر أحد الطرفين بالطرف الآخر في القرب يعني أن ابن الابن أقوى من الاخ فكذا الجد لاستوائهما في الاتصال والجزئية اذ كل واحد منهما يتصل بواسطة فعللوا بمعان مؤثرة فعلم أنهم اعتبروا التأثير وقال عبادة بن الصامت النبيذ اذا طبخ أدنى طبخة حرام وهو قول الشافعي رحمه الله وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة ما أرى النار تحل شيأ يعني أنه قبل الطبخ اذا صار مسكرا يكون حراما اجماعا فكذا بعده اذ النار لا تحل شيأ فقال عمر أليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتشربه فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان المني كان دما ثم يصير نطفة ثم يصير انسانا ولا يبقى صفة النجاسة وكذا الحمار اذا صار ملحا يطهر لهذا وعن السلف وقد قال أبو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو ابن أحدهما انه لا يضمن لشريكه لانه أعتقه برضاه والرضا مؤثر في اسقاط ضمان العدوان كما لو أذن له نصا أن يعتقه وهذا لان الضمان يجب

حقاله بطريق الجبر وقد رضي بسقوط حقه فلا حاجة الى الجبر وانما الشأن في اثباته وبيانه أن الرضا
ثبت صريحا مرة وحكما أخرى وهو أن يباشر علة الحكم فيصير راضيا به وقد باشر الشريك العلة لان
ايجاب البائع واحد فلا بد أن يكون القبول واحدا فصار قبولهما وايجابه علة واحدة ثم انقسم الحكم
بحق المزاحمة لا لانقسام العلة وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبيا مالا فاستهلكه
لا ضمان عليه لانه سلطه على استهلاكه والتسليط مؤثر في اسقاط ضمان الاتلاف والشأن في اثباته
وبيانه أنه أثبت يده على المال وليس التسليط الا هذا والتسليط على الاستهلاك رضا بالاستهلاك
والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يصح في حق البالغ لا في حق
الصبي لانه لا ولاية له عليه وقال الشافعي في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا فعل رجمت عليه
والنكاح أمر حمدت عليه وهذا استدلال بوصف مؤثر في الفرق بينهما يعني أن ثبوت حرمة المصاهرة
بطريق النعمة فيكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب
للرجم وفي النكاح أنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف
مؤثر لان الاصل في شهادة النساء عدم القبول لما فيهن من الغفلة والنسيان وانما قبلنا في الاموال
لعموم البلوى لانه يكثر وجودها فلو لم تقبل شهادتهن ثم لأدى الى الحرج أما النكاح فلا يكثر وجوده
فلو لم تقبل شهادتهن لا أدى الى الحرج ولانه عظيم الخطر فلا يثبت الا بحجة أصلية خالية عن الشبهة
ولما ثبت أنهم اعتمدوا التأثير عللنا في الفروع على هذا النمط فقلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح قد أثرت في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ولهذا يتأدى
الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا يتأدى الا باستعمال كل المحل ففي سنته أولى وقال الشافعي
رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل قلنا صفة الركنية لا تؤثر في ابطال
التخفيف لثبوت الركنية في التيمم ومسح الخف وعدم التكرار وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ
فقلنا البنت الصغيرة يزوجها أبوها كرها لانها صغيرة فأشبهت البكر الصغيرة ولا يزوج البكر البالغة
الا برضاها لانها بالغة فأشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي في الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها لانها
ثيب وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر والمؤثر ما قلنا لان الولاية شرعت نظرا
للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز
والمؤثر في ذلك الصغر فله أثر في اثبات الولاية ما لا لان العجز يلازمه لقصور عقله ولهذا سقطت التكاليف
الشرعية بسببه وهذه الولاية من جنسها وللبلوغ أثر في قطع ولاية الغير في حق المال فكذا في النكاح
فصح التعليل بالعجز لوجود الولاية والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة لانه لا أثر لهما وعللنا في صوم
رمضان بانه صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل وما قلنا مؤثر في سقوط التعين لان النية في الاصل
للتعيين وقطع المزاحم وليس في رمضان صوم غير فرضه فكان عينا فيه فيصاب بمطلق الاسم واستغنى
عن التعيين وعللوا بانه صوم فرض فأشبه القضاء قلنا كونه فرضا لا أثر له الا في اصابة المأمور به ولا ينفي
صفة التعين والحاصل أن أصل النية انما احتيج اليه لتتميز العبادة من العادة وقد وجد وانما يحتاج الى
نية التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فان قيل كيف يكون هذا قياسا والقياس لا يكون الا بأصل
وفرع لانه تقدير الشيء بالشيء فبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا قلنا التعليل
بالاثر لا يكون الا بأصل مجمع عليه ولكنه يستغني عن ذكره لوضوحه كما قلنا في ايداع الصبي انه لا يضمن
اذا استهلك لانه سلطه على استهلاكه فمتى أنكر الخصم أن يكون التسليط علة رددناه الى المجمع عليه
بان أباح لصبي طعاما فتناوله فانه لا يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله على أنا لا نسمي ما لا أصل له قياسا

بل علة شرعية ثابتة بالرأى فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى أصل كقوله عليه السلام ملكت بضعك فاختارى وهذا كما قال الشافعى ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون قياسا و بعلة لا تتعدى لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم (دون الاطراد وجودا أو وجودا وعدما لان الوجود قد يكون اتفاقا) اعلم ان أهل الطرد اتفقوا بأن الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف فى جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم فى الحالين ولا حكم له والمراد بالحالين حال وجود الوصف وعدمه احتجوا بأن دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف لان النص لم ينطق بأن العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح لان يكون علة لان وصف النص تبع للنص فجاز تعليق الحكم به وان لم يعقل له معنى كما فى النص ولان علل الشرع أمارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة بنا الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة الاطراد لا غير ألا ترى أنها كانت قبل الشريعة ولا أحكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام عنها كما فى العلل العقلية وان كانت أمارات على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها الا بها اذ الموجب للاحكام فى الحقيقة هو الله تعالى والجواب أن الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الامة شهداء وذا لا يدل على أن كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة فانها تنبئ عن المشاهدة بخلاف أحلف وأعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف بل بوصف خاص له أثر وعلل الشرع أمارات بمعنى أنها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم وقول فخر الاسلام فأما قوله انها أمارات فكذلك فى حق الله تعالى فأما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزية الى أفعالهم وكما نسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل فكانت غير موجبة فى الاصل ولكنها جعلت موجبة فى حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بأن يقال هذا حكم ذلك لا أنها مؤثرة فى وجودها اذ الموجد هو الله تعالى مشكل لان الله تعالى يتعالى عن أن يعلم الاشياء بالامارة فيحتمل أن يكون مراده أن معنى الامارة أن لا يكون موجبا ويكون معلما أى أنها غير موجبات فى حق الله تعالى لان الموجب هو الله الا أنها معلمات واذا لم يتعلق الحكم بكل وصف والحكم كما يوجد مع العلة و يطرد معها يوجد مع الشرط و يطرد معه فان من قال لعبده أنت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط كما دار مع قوله أنت حر وهو علة ولان الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد من دليل آخر غير الوجود يميز بين الشرط والعلة وذلك هو الاثر فانه لا أثر للشرط فى ايجاب الحكم وللعلة أثر فيه فان قالوا سلمنا أن الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم أن الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان دليلا على انه علة قلنا العدم عند العدم لا يدل على العلية لانه يزاحمه الشرط فيه فان الحول شرط وقد دار وجوب الزكاة معه وجودا وعدما ولان الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا أينما وجد فى كل أصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته كما اذا كرر الشاهد شهادته فى مجلس القضاء فانه لا يصير تكرار

النكاح (دون الاطراد) متعلق بقوله صلاحه وعدالته أى دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف (وجودا وعدما أو وجودا فقط) وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تأثيره (لان الوجود قد يكون اتفاقيا) كما فى وجود الحكم عند الشرط

(قوله متعلق بقوله الخ) فى الدائر راجع الى قوله ملاءمته انتهى يعنى أن قول المصنف دون الاطراد مرتبط بقوله ملاءمته فيكون معنى العبارة ونعنى بصلاح الوصف ملاءمته ولا نعنى به الاطراد وهذا طريق ربط العبارة وراء طريق اختاره الشارح كما لا يخفى على الماهر والعجب مما فى مسير الدائر حيث فهم صاحبه أن الطريقين متحدان وقال أخذا من الشارح يعنى دليل كون الوصف علة صلاحيته وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية يعنى لا يدل الاطراد على علية الوصف انتهى (قوله دوران الحكم مع الوصف) أى سواء كان الوصف ملائما للحكم أولا (قوله عند وجوده) أى وجود الوصف (قوله عند عدمه) أى عدم الوصف (قوله عندنا) وعند الشافعية كالامام الغزالى الاطراد أى الدوران حجة مثبتة لعلية الوصف للحكم (قوله ما لم يظهر الخ) أى ما لم يظهر بدليل أن الشارع اعتبر هذا الوصف علة ومؤثرا فى الحكم (قال لان الوجود) أى وجود الحكم عند وجود الوصف (قال اتفاقيا) أى بلا علية (قوله كما فى وجود الحكم عند الخ) ألا ترى أنه اذا قال رجل لامرأته أنت طالق ان دخلت الدار فاذا وجد دخول الدار وجد الطلاق فتحقق دوران الحكم وجودا مع الدخول مع أنه شرط وليس بعلة

شهادته منه تعديلا ولان كل أصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيكون بمنزلة شهود يكثرون فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة ولان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه مع أن البقاء أسهل من الابتداء فكيف يصلح علة للوجود في غيره من حيث الوجود ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الاصل علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم ليس بشئ فلا يصلح دليلا على عدم الحكم وكيف يصلح دليلا مع احتمال أن الحكم يثبت بعلة أخرى فلا يصح أن يكون عدمه شرطا للعلية ولان نهاية الطرد الجهل لانه وان اجتهد فللسائل أن يقول لم قلت انه ليس وراء ما قلت أصل آخر مناقض أو معارض فيضطر الى أن يقول لم يثبت عندي أصل مناقض أو معارض فالحاصل أن وجود الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة لجواز وجوده بغيره لان الحكم يجوز أن يكون معلولا بعلل شتى فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعا والاغماء والجنون وغير ذلك ووجود العلة ولا حكم معه لا يدل على الفساد أيضا لجواز أن يقف الحكم لفوت وصف من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فالنصاب علة لوجوب الزكاة ولا حكم له قبل الحول وهو ليس بركن العلة ولكن النصاب بصفة البقاء حولا صار علة عاملة وبدون صفة البقاء لا يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تاما ولهذا صح تعجيل الاداء قبل الحول وذا لا يجوز قبل تمام الركن كما لو عجل قبل النصاب واذا كان كذلك فلا يكون هذا مناقضة ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا أي ذكر وجود العلة ولا حكم له لا يكون تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل أن قول المعلل دل التعليل على ثبوت هذا الحكم لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا بل امتناع الحكم لفوت وصف من العلة وان كانت صورة العلة موجودة وسيأتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى وأما من شرط أن يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ففي النص ذكر القيام الى الصلاة وهي لما عللت بالحدث دار وجوب الطهارة معه وجودا وعدما فالنص قائم في الحالين ولا حكم له بيانه انه لو كان قاعدا وهو محدث يجب عليه الوضوء ولو كان قائما وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء فلما علل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان لشغل القلب دار المنع معه وجودا وعدما حتى اذا كان به أدنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء واذا كان به وجع شاغل قلبه أو خوف حرم القضاء الا أن هذا شرط فاسد لما مر أن من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وآية الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء انما يجب للصلاة لما تقدم ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث شرط زيد في الآية لا بالرأي بل بصيغة النص ودلالته أما الصيغة فلانه ذكر التيمم الذي هو بدل عن الوضوء معلقا بالحدث حيث قال تعالى وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما يجب عند عدم الاصل بما يجب به الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه أي يتأدى بخلاف ما يتأدى به الاصل لكن السبب متحد فتبين أن المراد بالآية اذا قمتم الى الصلاة وأنتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا وقال في الاغتسال وهو أعظم الطهرين وان كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث في الكبرى نص عليه في الصغرى وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون الحدث ثابتا بدلالة النص وانما اختير هذا النظم لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره وهذا لانها لو لم تكن ثابتة لكان التطهير اثبات الثابت وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر ذاتا بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا والوضوء متعلق بالصلاة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث صريحا ليعلم انه سنة وفرض فاذا أراد الصلاة

(قوله فلا يدل الخ) أى فلا يدل وجود الحكم عند وجود الوصف على كون ذلك الوصف علة له غاية الامر أن الدوران يدل على اللزوم بين الحكم والوصف واللزوم لا يستلزم العلية ألا ترى أن معلولى علة واحدة يكون بينهما لزوم وليس أحدهما علة للآخر (قوله لا دخل له الخ) فان العدم ليس بشئ فكيف يكون علة (قوله التعليل بالنفى) أى بنفى العلة على نفى الحكم (قال لان استقصاء العدم) أى عدم العلة بأن طلب علة فلم توجد فانتهى الى عدمها فاضافة الاستقصاء الى العدم لادنى ملابسة فى منتهى الارب استقصاء كوشش تمام كردن وبنهايت چيزى رسيدن (قال الوجود) أى وجود الحكم (قال كقول الشافعى الخ) أى هذا التعليل كقول الشافعى رحمه الله ثم اعلم أنه تمسك بعض الشافعية فى كون العدمى علة للوجودى

وهو محدث يكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا يكون الوضوء سنة امتثالا لظاهر الامر وأما الغسل فلا يسن لكل صلاة فلم يشرع الا مقرونا بالحدث لعدم تنوعه والحديث معلول بشغل القلب بالاجماع وقوله اذا كان به أدنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع لانه لا يوجد غضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية أى الغرض من التعليل تعدية حكم النص الى موضع لا نص فيه بذلك المعنى فكيف يجوز أن لا يبقى حكم النص بعد التعليل وانما علناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب لا أن لا يثبت الحكم عند الغضب (ومن جنسه التعليل بالنفى لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر) أى ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى وكذا وكذا وهذا لان كل واحد منها احتجاج بما لا يصلح دليلا الا أن الطرد لما كان على نهج العلل من حيث ان فى العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة أيضا الا أن الحكم مضاف اليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على سائر الاقسام (كقول الشافعى رحمه الله فى النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال) فصار كالحدود وفى الاخ انه لا يعتق على الاخ لانه لا بعضية بينهما وفى المختلعة انه لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق وفى اسلام المروى بالمروى انهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا كله استدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح أن يكون موجبا حكما (الا أن يكون السبب معينا

فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له (ومثله التعليل بالنفى) أى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه (لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر) لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علتها انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفى العلة دالا على نفى الحكم (كقول الشافعى رحمه الله فى النكاح) أى فى عدم انعقاد النكاح (بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال) وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من أن يكون رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تأثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه مما لا يسقط بشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وأيضا هو أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذى لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى أن يثبت بها النكاح (الا أن يكون السبب معينا) استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفى أى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا)

بأن عدم قدرة الجماع علة للتفريق والعنة تعبير عنه والتعبير بالوجودى لا ينفع فان العنة ليس علة للتفريق الا بسبب عدم قدرة الجماع فهو العلة أصالة ونحن نقول انه بعروض الفالج وغيره قد لا يقدر الزوج على الجماع مع أنه ليس يوجب التفريق فليس علة للتفريق بل العلة للتفريق انما هو العنة وهو معنى وجودى (قال بشهادة النساء) أى شهادة امرأتين ورجل (قال انه) أى ان النكاح (قوله وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد الخ) لان المال هو المستهان وكثرت فيه المعاملة والمساهلة فرخص فى شهادة النساء مع كونها ذات شبهة لعدم الضبط والاتقان الكامل فى النساء دفعا للضرورة وأما ما ليس بمال كالنكاح والحدود فليس بمستهان ولا يكثر فيه المعاملة والمساهلة فليس فيه ضرورة الى رخصة الشهادة المشتبهة فيجب اثباته بالحجة الاصلية أى شهادة الرجال وحدهم (قوله فى اثباته) أى فى اثبات النكاح (قوله فى عدم صحته) أى عدم صحة النكاح بشهادة النساء (قوله صحة شهادة النساء) أى فى انعقاد النكاح (قوله هى كونه) أى كون النكاح مع كونه حقا من حقوق العباد مما لا يسقط بشبهة فانه اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها بل اذا كانت الشبهة مقارنة له لا يمنع هذه الشبهة عن الانعقاد كنكاح الهازل (قوله وأيضا هو) أى النكاح (قوله استثناء مفرغ من قوله الخ) أى مما يفهم من قوله ومثله الخ وهو عدم صلاحية التعليل بالنفى والاستثناء المفرغ عبارة التعليل أى على نفى الحكم (قوله بالنفى) أى بنفى العلة

(قوله فان عدمه) أى عدم السبب المعين (قوله اذلاوجه له) أى لوجود الحكم فان ثبوت الحكم بدون العلة ممتنع وهذا متعلق بقوله يمنع (قوله ثم هلكا) أى الجارية والولد (قوله ليست الا الغصب) فالسبب للضمان متعين (قوله فبانتفائه) أى الغصب (قوله قوله) أى قول الامام محمد رحمه الله (قوله والعنبر) نوعى از خوشبوئى ست وآن سركين ستور بحرى ست وكرنيد نوعى از موم ست كه بحر و رأيام روان كردد وبدريا افتد وموج در يا بركنار انداز د كذا فى منتهى الارب (قوله لانه لم يوجف) الايجاف راندن شتر برفتار

كقول محمد فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب الولد) وكقوله لا خمس فى اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون وهذا لان ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذا اذا كان دليل الحكم معلوما فى الشرع بالاجماع واحدا لا ثانى له نحو الخمس فانه واجب فى الغنيمة لاغير وطريقها الايجاف عليه بالخيل والركاب فصح الاستدلال بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب لنفى الخمس وتحقيقه أن الخمس انما يجب فيما كان فى أيدى الاعادى ووقع فى أيدينا بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر لم يكن فى أيدى الاعادى قط لان قهر الماء يمنع قهر الغير عليه فلم يكن غنيمة فلا يجب الخمس فاما تعليله بأنه ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له أثر فى صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال وهو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات فكان هذا فوق الاموال بدرجة ألا ترى أنه يثبت مع الهزل الذى لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال أولى وكذا اللابعضية لا تمنع قيام وصف آخر له أثر فى العتق وهو المحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن أدنى الذلين وهو الاستفراش فلان تصان عن أعلاهما وهو الاسترقاق أولى وكذا اللانكاح لا يمنع قيام وصف آخر له أثر فى وقوع الطلاق وهو العدة لانها من آثار النكاح فالحقت به وكذا اللاطعم واللاثمنية لا تمنع قيام وصف آخر يفسد السلم وهو الجنسية فانها بانفرادها تحرم النساء (والاحتجاج باستصحاب الحال لان المثبت ليس بمبق وذلك فى كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فى زواله

فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له (كقول محمد رحمه الله فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) فان من غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد رحمه الله ههنا بالنفى بأن علة الضمان فى هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفى الضمان ضرورة وهكذا قوله فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا (والاحتجاج باستصحاب الحال) عطف على التعليل بالنفى أى مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال فى عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضى بأن يحكم على الحال بمثل ما حكم فى الماضى وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعى رحمه الله استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام وعندنا هو ليس بحجة (لان المثبت ليس بمبق) فلا يلزم أن يكون الدليل الذى أوجبه ابتداء فى الزمان الماضى مبقيا له فى زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة وأما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده أحد ينسخها الا بمجرد استصحاب الحال (وذلك) الاستصحاب بالحال يتحقق (فى كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فى زواله) من غير أن يقوم دليل

(قوله ليست الا الايجاف الخ) فالسبب لخمس الغنيمة متعين قال ابن الملك انما يجب الخمس فيما اذا كان فى أيدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى أيدى الكفار لان قهر الماء يمنع أيديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس انتهى (قوله فى عدم الخ) متعلق بقوله مثل (قوله ابقاء ما كان الخ) أى وجود الشئ دليل على بقائه ما دام لم يظهر انتفاؤه بدليل فاستصحاب الحال اثبات أمر فى زمان الحال بناء على أنه كان ثابتا فى الزمان الماضى ومن ملحقاته الحكم بثبوت أمر فى الواقع لثبوت الحكم ظاهرا كالحكم بثبوت الملك لذى اليد فى نفس الامر بناء على ثبوت الملك له ظاهرا باليد (قوله استدلالا ببقاء الشرائع الخ) فان الشرائع أى الاحكام الثابتة بالدليل الشرعى باقية الآن لعدم وجود ما يزيلها فبقاؤها باستصحاب الحال (قوله هو ليس بحجة) فان قلت اذا طلب المجتهد العلة المزيلة ولم يظفر بها يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظنى يكون حجة ملزمة قلت لا نسلم أن كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعى على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كذا قال ابن الملك رحمه الله (قوله أوجبه) أى الحكم (قوله مبقيا له) أى لذلك الحكم (قوله غير الوجود) لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث (قوله ولا بد له) أى البقاء (قال وجوبه) أى ثبوته (قال بدليله) أى الدليل الشرعى أى دليل كان

(قوله مع التأمل) أى مع طلب المزيل بالتأمل و بذل الجهد وعدم الظفر به (قال موجبا) أى البقاء وملزما يصح الاحتجاج به على الخصم (قال موجبة) أى البقاء وملزمة على الخصم (قال ولكنها الخ) الضمير عائد الى استصحاب الحال والتأنيث باعتبار الخبر والعجب أن المصنف قال أولا ان المثبت ليس بمبقى فلا بد لبقائه من دليل على حدة وهذا يقتضى أن لا يكون استصحاب الحال حجة أصلا لا دافعة ولا موجبة كما هو مختار ابن الهمام وأتباعه (قال فى الشقص) بالكسر حصه ونصيب و پاره از زمين وازهر چيز (قال اذا بيع الخ) وكذا اذا بيع جميع الدار وطلب الجار الشفعة وأنكر المشترى ملك الطالب فى الدار المشفوع بها فالقول قول المشترى

فكان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة)
اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت فى حالة البقاء مأخوذ من المصاحبة وهى ملازمة ذلك الحكم مالم يوجد المغير ولا خلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التأمل والاجتهاد فى طلب الدليل المغير ولا خلاف فى وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحى أو بطريق الحس فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء حينئذ وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به فقال بعضهم لا يكون حجة أصلا لا لابقاء ما كان على ما كان ولا لاثبات أمر لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون قولا بوجود الحكم فى حالة البقاء بلا دليل وقال الشافعى رحمه الله انه يصلح حجة للالزام على الغير وقال أكثر الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة فى حق الالزام على الخصم ولا لاثبات أمر لم يكن لان الظاهر أن الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفى حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للالزام على الغير كظاهر اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام (حتى قلنا فى الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشترى ملك الطالب) أى طالب الشفعة (فيما فى يده ان القول قوله) أى قول الطالب فى حق ثبوت الملك له (ولا تجب الشفعة الا ببينة) لان ظاهر اليد لا يصلح للالزام على الغير (وقال الشافعى تجب بغير بينة) لان يده لما كانت ثابتة وهى دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له أن يأخذ بالشفعة وانما فرضنا فى الشقص لان الشفعة عنده لا تثبت بالجوار وكحياة المفقود لما كان الظاهر بقاءها صلح حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث

دليل بقائه أو عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه (فكان استصحاب حال البقاء على ذلك) الوجود (موجبا عند الشافعى رحمه الله) أى حجة ملزمة على الخصم (وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة) لا لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله (حتى قلنا فى الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشترى ملك الطالب فى ما فى يده) أى فى السهم الآخر الذى فى يده ويقول انه بالاعارة عندك (ان القول قوله) أى قول المشترى (ولا تجب الشفعة الا ببينة) لان الشفيع يتمسك بالاصل وبأن اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشترى فى الباقى (وقال الشافعى رحمه الله تجب بغير البينة) لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشترى جبرا وانما وضع المسئلة فى الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعى رحمه الله اذ هو لا يقول بالشفعة فى الجوار وعلى هذا قلنا ان المفقود انه حى فى مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت فى مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل أخر كثيرة مذكورة فى الفقه

ولا تجب الشفعة الا بالبينة (قوله بالاعارة) أو بالاجارة (قال ان القول قوله) أى يتوجه الحلف على المشترى (قال الا ببينة) أى على أن ما فى يد الطالب من الدار ملكه (قوله يصلح لدفع الغير) حتى لو ادعى أحد ملك السهم الذى فى يد الشفيع لا يقبل قوله بدون البينة (قال تجب) أى الشفعة (قوله لان الظاهر) أى اليد (قوله يصلح للدفع) فان اليد دليل الملك فيدفع بها دعوى الغير ويستحق بها الشفعة على المشترى (قوله فيأخذ) أى الطالب (قوله وانما وضع المسألة الخ) وما فى مسير الدائر وانما وضع المسألة فى الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده انتهى فما لست أحصله (قوله وعلى هذا) أى على أن استصحاب الحال ليس بحجة عندنا (قوله باستصحاب الحال) أى بحكم بحياته

الى المدة المعهودة باستصحاب الحياة الماضية للحياة الحالية (قوله دافعا) أى عن التملك فى مال المفقود (قوله لا ملزما) حتى يكون وارثا من مورثه ومالكا لماله (قوله مسائل أخر) قيل من المسائل الخلافية ما اذا قال الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فأنت حر ومضى اليوم ولم يدر أدخل أم لا ثم قال المولى دخلت الدار فقال العبد لم أدخل فالقول للمولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعى رحمه الله القول قول العبد لانه يصلح للالزام فيجعل كأن العبد أقام بينة على عدم الدخول فيعتق

ماله لان ملكه كان ثابتا فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن حتى لا يرث من أبيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزال بالشك وغير الثابت يثبت بالشك ولهذا جوزنا الصلح على الانكار ولم يجعل براءة الذمة وهي أصل لانها خلقت بريئة عن الدين حجة على المدعي فلم تثبت البراءة في حقه فيكون ما أخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي جعل البراءة حجة موجبة في حقه فتثبت البراءة في حقه فيكون رشوة لانه اعتياض عن مجرد الخصومة ولو قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى اليوم ولم يدر أدخل أم لا فالقول للمولى وان كان العبد متمسكا بالاصل لانه لا يصلح للالزام على السيد وقال الشافعي لما كان الاصل عدم الدخول كان حجة على المولى الا اذا ثبت الدخول بدليله وقال الشيخ الامام أبو منصور في مأخذ الشرائع انه حجة على الخصم وبه قال جماعة من مشايخنا لان الظاهر والغالب في كل ثابت دوامه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر به فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة ألا ترى أن الحكم الثابت في حال حياة النبي عليه السلام كان حجة في حق الالزام على الغير ودعوة الناس اليه وان كان احتمال الناسخ ثابتا في حالة البقاء ولان الحكم اذا ثبت بدليله يبقى بذلك الدليل أيضا ألا ترى أن حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه أداء الصلاة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري أنه كان له أو أنه اشتراه من فلان وفلان كان ملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد شهود المدعي أن هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال وان لم يقولوا انه ملكه في الحال والحجة للجمهور أن الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ولو كان موجبا بقاءه لما صح الافناء كما في حالة الابتداء وهذا لان البقاء بمنزلة أعراض تحدث فلا يجوز أن يكون وجود شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود واذا لم يوجب بقاءه كان بقاؤه محتملا فلا يصلح للالزام على الغير لانه ان كان يلزمه باعتبار أحد الاحتمالين فالآخر يدفعه بالاحتمال الآخر والدفع أيسر وكلامنا فيما اذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب ألا ترى أن النسخ انما جاز في حياة النبي عليه السلام باعتبار هذا وهو أن الموجب ليس بمبق اذ لو كان كذلك لما صح النسخ لان المزيل اذا قارن المثبت لا يعمل ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع الاحوال والنسخ بعارض رافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على عدم العارض بخلاف ما تنازعنا فيه لان دليله ليس بمطلق في كل الاحوال اذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال على أنه قد قال صاحب التقويم فيه فأما في زمن رسول الله عليه السلام فحكم بقائه كان ثابتا على نحو بقاء حكم أصل ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال فلا جرم لا يكون حجة على من أنكر بقاءه بناسخ فعلى هذا سقط سؤالهم وأما اذا شك في الحدث فلا طهارة عليه لان الاصل جواز الصلاة بالطهارة الحقيقية وانما جاء التعبد بالوضوء في حالة مخصوصة وهي حال تيقن الحدث فما وراءها بقي على الاصل وان شك في الطهارة وجبت عليه بدلالة مبتدأة لا باستصحاب الحال وقول فخر الاسلام وأما فصل الطهارة والملك بالشراء وما أشبه ذلك فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذا

والاحتجاج

حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث ألا يرى أنه لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا أو نكحت الى كذا أو توضأت الى كذا ولو لم يكن حكمها مؤبدا لصح واذا كان كذلك كان بقاؤه بدليل فكان حجة على الغير وان احتمل السقوط بوجود المناقض وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحياة المفقود مشكل لانه قال في باب النسخ كالشراء يثبت به الملك دون البقاء وقد تمحلوا له بان مراده أن البقاء لا يثبت على حسب ثبوت الملك فان ذا لا يحتمل الانتقاض وهذا يحتمله ولذلك قلنا فيمن أقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشترى أما على أصلنا فلان قول كل واحد منهما لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وهو البائع وهذا لان قول كل واحد منهما حجة في حق نفسه لا في حق غيره فاقرار المشترى انه حر يظهر في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ولا تظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون هذا بيعا في حق البائع فداء في حق المشترى بتخليصه ولو لم يجز البيع لكان ذلك بقول المشترى انه حر وهو ليس بحجة في حق غيره فان قلت لو جاز البيع لعدا قائله وصار قول البائع انه عبد حجة في حق المشترى حتى بعد البيع ووجب على المشترى الثمن قلت انما يكون كذلك أن لو بقي العبد ملكا للمشترى وليس كذلك فعلم أن قول البائع لم يظهر في حق المشترى وأما على أصله فقول البائع انه ليس بحر وهو ما لو كى مستند الى دليل وهو الدليل المثبت للملك له في العبد فصار ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه وأما قول المشترى انه حر فلا يرجع الى أصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه (والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر في المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا) كقولك حفظت القرآن من أوله الى آخره وقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل (فلا تدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهذا عمل بغير دليل) لان الشك الذي يدعيه أمر حادث ولا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا تعارض الاشباه أيضا حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله ما أعده من الغايات التي تدخل بالاجماع والغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا له أتعلم أن المتنازع فيه في أي الغايتين فان قال نعم قلنا له فلا تشك فيها ولكن ألحقها بنظيرها وان قال لا أعلم فقد اعترف بالجهل فقيل له لا تجعل جهلك حجة على غيرك ان كان ذلك عذرا لك الى ربك (والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع

(والاحتجاج بتعارض الاشباه) عطف على ما قبله أي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي أمرين كل واحد منهما مما يمكن أن يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا) كقولهم قرأت الكتاب من أوله الى آخره (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل (فلا تدخل المرافق) في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيأ أصلا (وهذا عمل بغير دليل) أي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك أمر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو أيضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم أن المتنازع فيه من أي القبيل فان قال أعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا أعلم فقد أقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا (والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق) عطف على ما قبله أي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق (بين الاصل

(قوله على ما قبله) أي قوله التعليل بالنفي (قوله وهو) أي الاحتجاج بتعارض الاشباه (قوله المتنازع فيه) كالمرافق (قال في المغيا) أي في حكم المغيا (قال ما لا يدخل) أي في حكم المغيا (قوله الى الليل) فالليل غير داخل في الصوم (قال بالشك) أي الشك الذي ثبت بتعارض الاشباه (قوله فلا بد له) أي الشك (فان قال دليله) أي دليل الشك (قوله دليله) أي دليل تعارض الاشباه (قوله ان المتنازع فيه) أي المرافق من أي القبيل أي من قبيل الغاية التي تدخل أو من قبيل الغاية التي لا تدخل (قوله فقد أقر بجهله) فيقال له لا تجعل جهلك حجة على غيرك (قوله على ما قبله) أي قوله التعليل بالنفي (قوله في اثبات الخ) متعلق بقوله لا يستقل (قوله بين الاصل) أي المقيس عليه

(قوله والفرع) أي المقيس (قوله حيث لم يوجد هو) أي ذلك الوصف المنضم في الفرع فيسقط اعتبار الوصف لايجاب الحكم في الفرع فلم يبق بعده الا الامر الجامع الغير المستقل بنفسه على اثبات الحكم ولا يتعدى به الحكم (قال كقولهم الخ) أفيد أن هذا المثال فرضي فان من يقول ان مس الذكر حدث ناقض للوضوء لا يقول بهذا بل له دليل آخر ولذا قال المصنف كقولهم ولم ينسب هذا القول الى فرقة لكن في الكشف ان هذا قول بعض أصحاب الشافعي ممن لم يشم رائحة الفقه (قوله وهو خلف) أي باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع به ففات ركن القياس في منتهى الارب خلف بالفتح سخن تباه وخطا (قوله ذلك القيد) أي قيد البول (قوله يكون) أي هذا القيد (قوله المستنجين بالماء) أي بعد الحجر (قوله فيه) أي في مسجد قباء (قوله ان فيه) أي في الاستنجاء بالماء (قوله فلو كان) أي مس الفرج (قوله وهذا كما ترى) يعني أن هذا الاستدلال غير تام فان الكلام في مس الذكر بدون الاستنجاء وأما مس الذكر حال الاستنجاء فامر ضروري لا كلام فيه لكنه يصلح معارضة لقياس الشافعي رحمه الله فان رتبة الجواب الموافقة بدليل المستدل الفاسد بالفاسد والصحيح بالصحيح كذا في التفسير الاحمدي (قال بالوصف المختلف فيه) أي الذي اختلف في كونه علة للحكم مع الاتفاق في وجوده في الاصل والفرع (قوله على ماقبله) أي قوله التعليل بالنفي (قال في الكتابة الحالة) هي أن يشترط بدل الكتابة حالا وحكمه أنه كما امتنع المكاتب عن الاداء يرد في الرق كذا في الهداية (قوله المكاتب) أي بالكتابة الحالة

كقولهم في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والاصل و يثبت به الحكم في الاصل وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لايجاب الحكم في الفرع فلم يبق بعده الا المس المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا ظاهرا او باطنا أي قياسا واستحسانا ولا رجوعا الى أصل مجمع عليه وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما اذا حرّر بعدما أدى بعض بدل الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق وهو أداء بعض البدل فانه علة مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع فتبقى العبرة لما وراءه وما وراءه اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو في الحقيقة رد فرع الى أصل بوصف اختلف في كونه علة (كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر) لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الكتابة الصحيحة فان عندنا لا يمنع من التكفير وعنده يمنع فلم يصر عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد اذ الصحيح عندنا لا يمنع وكقولهم فيمن ملك أخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة قياسا على ابن العم لان الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة و يعتق بالقرابة ولهذا قلنا اذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز عندنا خلافا للشافعي وكان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه (والاحتجاج بما لا يشك في فساده

والفرع) حيث لم يوجد هو في الفرع (كقولهم في مس الذكر) أي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء (انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون أن يتطهروا ولا شك أن فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) عطف على ماقبله أي مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه أيضا فاسد (كقولهم في الكتابة الحالة) أي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة (انها عقد لا يمنع من التكفير) أي من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير (فكان فاسدا كالكتابة بالخمر) فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعهما من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة أو مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على أن الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لا لاجل عدم المنع من التكفير (والاحتجاج بما لا شك في فساده) عطف على ماقبله أي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج

بوصف

(قوله بالتكفير) متعلق بقوله اعتاق (قال فكان فاسدا) لان الكتابة الصحيحة تمنع جواز اعتاق المكاتب عن الكفارة (قال كالكتابة بالخمر) أي كالكتابة التي جعل بدلها الخمر (قوله انما هو لاجل الخمر) لان الخمر ليس بمال متقوم عندنا (قوله لا تمنع) أي قبل أداء شيء من بدل الكتابة كذا في الدر المختار (قوله من التكفير) أي من اعتاق العبد المكاتب عن الكفارة (قوله على ماقبله) أي قوله التعليل بالنفي

(قوله بل هو) أى بطلان الاحتجاج بوصف لاشك فى فساده بديهى لاحاجة الى ذكره وانما ذكره للتنبيه على أن بعض استدلالات المخالف من هذا القبيل (قوله أى عن سورة الفاتحة) فانها سبع آيات (قوله لاجل ذلك) أى لاجل النقصان من السبعة (قوله اذ لا أثر للنقصان الخ) أى لا عندنا ولا عند الشافعى أما عندنا فظاهر وأما عند الشافعى فلان قراءة الفاتحة فرض عنده وهى سبع آيات أما لو قرأ سبع آيات أخرى سوى الفاتحة بطلت الصلاة عنده فلا دخل لسبع الآيات فى صحة الصلاة (قوله وان سمى الخ) لوجود القراءة وكلمة ان وصلية (قوله على ماقبله) أى قوله التعليل بالنفى (قوله بأن يقول) أى المجتهد بعد البحث والتفتيش التام انه لم يجد دليلا لهذا الحكم الخ (قوله لان عدم وجدانه) أى المستدل (قوله وان ادعى أنه غير الخ) أى يقول أو يعتقد انه ليس من الله تعالى حكم (قوله فقيل) القائل بعض الشافعية ومنهم القاضى البيضاوى كذا قيل (قوله محرما) أى طعاما محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية (قوله فانه تعالى علم نبيه الخ) ونحن نقول ان الاحتجاج بلا دليل من الشارع صحيح لان علمه محيط بالادلة وهو الشارع للاحكام والواضع للادلة فشهادته على عدم الدليل الموجب للحرمة دليل للقطع على عدم الدليل فان الشارع ليس ساهيا ولا عاجزا بخلاف البشر فان السهو والعجز يلازمهم كذا قال المصنف فى شرحه (قوله على عدم حرمته) أى عدم حرمة الطعام سوى المستثناة (قوله دون العقليات) أى يجب على النافى اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات (قوله فانها ليست كذلك) أى فان الشرعيات ليست كالعمليات لمدارها على النقل (قوله وعند الجمهور) أى من أصحابنا والشافعية ليس بحجة أصلا فان عدم وجدان الدليل لا يوجب انتفاء الدليل فى الواقع ولا انتفاء المدلول فيه فاذا لم يجد المجتهد بعد البحث التام دليلا على الحكم فيقول انه لا حكم عليه من الشارع لا بالنفى ولا بالاثبات لأن يقول ان نفى هذا الحكم من الشارع فانه لا دليل عليه (قوله وقالوا) أى اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) لف بين قول الفريقين واليهود جمع هائد (تلك أمانيهم) والامنية أفعولة من التمنى (قل) يامحمد (هاتوا برهانكم) على هذا الحصر (ان كنتم صادقين) فى دعواكم

كقولهم الثلاث أو الآية ناقص العدد عن سبعة فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية) اذ الثلاث أحد عددى مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة قياسا على الواحد وهذا على قول من لم يجوز بالآية القصيرة ولان السبع أحد عددى صوم المتعة فلا تجوز الصلاة بدونه يريدون الفاتحة قياسا على الثلاث ولان الصلاة عبادة لها تحريم وتحليل فوجب أن يكون من أركانها ماله عدد سبع قياسا على الحج فانه عبادة لها تحريم وتحليل ومن أركانه ماله عدد سبع وهو الطواف فانه سبعة أشواط وكقول بعض مشايخنا ان الوضوء فعل يقام فى أعضائه فلم تكن النية شرطا لادائه قياسا على قطع اليد قصاصا أو سرقة فهذا مما يعرف فساده ببداهة العقول اذ لا مشابهة بين القطع والوضوء بوجه ولا بين مدة المسح ومقدار القراءة ولا بين أركان الصلاة وأركان الحج (والاحتجاج بلا دليل) وهو حجة النافى على خصمه عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب أو الندب ونحوهما أما النفى فليس بحكم شرعى اذ النفى عبارة عن العدم والعدم ليس بشئ ولان الثبوت أمر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافى لانه متمسك بالاصل وهذا باطل لان لا دليل بمنزلة لا رجل فى الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده فلا يمكن أن يدعى انه حجة وقولهم النفى ليس بحكم شرعى وانما يطلب الدليل على الحكم الشرعى قلنا حكم الشرع نوعان الاثبات والنفى وقد ورد الشرع بنفى الحكم نصا فى مواضع كقوله عليه السلام ليس فى النخة ولا فى الجبهة ولا فى الكسعة صدقة وقوله ولا زكاة فى مال حتى يحول

بوصف لا يشك فى فساده بل هو بديهى (كقولهم) أى الشافعية فى وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن السبعة) أى عن سورة الفاتحة (فلا يتأدى بها الصلاة كما دون الآية) لا يتأدى به الصلاة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهى الفساد اذ لا أثر للنقصان عن السبعة فى فساد الصلاة وانما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا فى العرف وان سمى به فى اللغة (والاحتجاج بلا دليل) عطف على ماقبله أى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفى بأن يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى أنه غير ثابت فى ذهن المستدل فلا شك فى جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضى عدم وجدانه الحكم فى علمه وان ادعى انه غير ثابت فى نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا أجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز فى الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفى والاثبات فى العقليات مدعى حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفى عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة أصلا لا فى النفى ولا فى الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين

عليه الحول وقوله لاصدقة الاعن ظهر غنى واذا كان النفى حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله من غير دليل ولهذا قال أهل التحقيق من الفقهاء القياس كما يجرى فى الاثبات يجرى فى النفى و يكون له حكمان الثبوت فى موضع الاثبات والانتفاء فى موضع النفى فانه كما روى فى خمس من الابل السائمة شاة روى لا زكاة فى الابل المعلوفة ولان الناس يتفاوتون فى العلم بالادلة الشرعية واليه أشار ربنا فى قوله وفوق كل ذى علم عليم أى عليم أرفع درجة منه فى علمه فقول القائل لم يشرع هذا لانه لم يقم الدليل عليه مع احتمال قصوره عن غيره فى درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الآية لانه هو المحرم للاشياء والعالم بالاشياء فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة فى السائبة والوصيلة والبحيرة والحامى دليل قاطع على عدم الحرمة فى ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شئ فهو سفيه أو مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر أحد على هذه الدعوى مع قوله تعالى (وما أوتيتم) أيها المؤمنون والكافرون (من العلم الا قليلا) والبرهان القوى لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى الآية فقد علم نبيه مطالبته النافى باقامة الحجة على نفى الدخول وذلك تنصيص على أن لا دليل ليس بحجة على النفى ومن شرع فى العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعلم بالدليل فلا بد من أن يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على أمة الآية فان قيل قد قال أبو حنيفة رحمه الله لا خمس فى العنبر لان الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل قلنا قد قال أبو حنيفة لا خمس فى العنبر لانه بمنزلة السمك قال محمد فقلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر لانا أخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم ولا يخمس الماء فى الغنائم يعنى أن القياس أن لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان أصله فى يد العدو وحوته أيدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن فى يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس أن لا يجب الخمس فى شئ وانما وجب فى بعض الاموال بالاثر ولم يرد أثر بخلاف القياس ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس واعلم أن الطرق التى تعرف بها العلل الشرعية هى الطرق التى تعرف بها الاحكام الشرعية لان كون الوصف علة شرعا ودليلا على حكم الله تعالى أحد الاحكام لثبوته علة بالشرع اذ الاوصاف كانت موجودة قبل الشرع وليست بعلل وحكم الشئ الاثر الثابت له واذا ثبت أنها تعرف علة بالشرع فتعرف بالطرق التى تعرف بها سائر الشرائع وهى الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد أما النص الدال على كون الوصف علة صريحا فغير وارد ولكنه قد ورد ألفاظ تقوم مقام لفظ العلة منها لفظ المعنى فى قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث ومنها لفظ كى فى قوله تعالى كيلا يكون دولة ومنها لفظ لاجل كذا أو من أجل ذلك كقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا ومنها اللام كقولك أكرمت فلانا لاكرامه اياى وقد صرح أهل اللغة بأن اللام للتعليل ومنها الباء كقوله تعالى ذلك بما عصوا ومنها ان كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومنها الفاء فانها قد تدخل على الحكم كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وكقول الراوى سها فسجد وزنى ماعز فرجم وقد تدخل على العلة كما مر فى حروف المعانى

(قوله على النفى) أى نفى دخول المسلمين الجنة (قوله والاثبات جميعا) أى اثبات دخول اليهود والنصارى فى الجنة (قوله هذا ما عندى الخ) كذا فى النسخ الصحيحة الحاضرة عندى وهكذا رأيت فى نسخة مكتوبة بيد الشارح ثم اعلم ان ما ذكره الشارح رحمه الله مذكور فى الكشف وغيره فمعنى قول الشارح هذا ما عندى الخ هذا ما حضر عندى فى حل هذا المقام فليس فى هذا القول شائبة من الادعاء وما فى مسير الدائر وما ادعى فى بعض الشروح بقوله هذا من عندى فى حل هذا المقام فلا يخلو من محض الادعاء فى الكلام انتهى فبنى على عدم وجدان النسخة الصحيحة ولو سلمنا فيحتمل أن يحمل على التوارد فليس حينئذ محض الادعاء فى الكلام والله اعلم بمراد عباده

أمر النبى صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا هذا ما عندى فى حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع فى بيان ما يؤتى التعليل لاجله

﴿ فصـــل فى حكم العلة ﴾ وجملة ما يعلل له أربعة اثبات الموجب أووصـــفه واثبات الشرط أووصفه واثبات الحكم أووصفه كالجنسية لحرمة النساء) أى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة أم لا هذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة الدلالة على صحة ما ادعاه من نص أودلالة نص أواشارته أواقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص لا بالقياس وبيانه أنا وجدنا الفضـــل الذى لا يقابله عوض فى عقد المعاوضة محرما اذا كان مشروطا فى العقد باشتراط الاجل يثبت فضـــل مال خال عن المقـابلة باعتبار صـفة الحلول فى أحـــد الجانبين لان النقد خـــير من النسيئة وله حكم المال ولهـــذا يبدل المال بمقابلته ولم يســـقط اعتباره لكونه حاصـــلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة فى هذا الباب حتى فسد البيـــع مجازفه لشبهة الربا وقد وجدت شـــبهة العلة لان العلة هى القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة أخذ شبهة العلة فأثبتنا شبهة الربا بشبهة العلة احتياطا ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقدية فى غير مال الربا لعدم العلة وشبهة العـــلة وقول فخر الاســـلام بدلالة النص أى بدلالة النص الذى جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة الفضل وهذا الحديث المعروف الذى بيناه ونظيره الاختـــلاف فى السفر هل هو مسقط لشطر الصلاة أم لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص اسـقاط محض والصـــلاة لا تحتمل معنى التمليك فكان اسقاطا ولا مرد لما أسقطه الله تعالى عن عباده بوجـــه ألا ترى أن الايجاب من الله تعالى لا يرتد بالرد وهو الميراث فلان لا يرتد الاســـقاط منـــه بالرد أولى ولان السـفر سبب للرخصة بالاجماع وذلك فى القصر لا فى الا كمال لما مر فى باب العزيمة والرخصـــة ولان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبـــد كان ربوبية وانما يثبت للعبـــد التخيـــير اذا كان فيه رفق كما فى الكسوة والاطعام والتحرير فهـــذه دلالات النصوص (وشرطية صفة السوم فى زكاة الانعام) هذا نظير صـــفة الموجب لا يجوز التكلم فيـــه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وهو كاشتراط صفة الحل فى الوطء لايجاب حرمة المصاهرة لانها نعمة فـــلا تناط بالوطء الحرام الذى يوجب العقوبة وكاليمـــين فانها موجبـــة للكفارة بصـــفة كونها معقودة

صحيحا وفاســـدا فقال (وجملة ما يعلل له أربعـــة) الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتى وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمـــه الذى سيجئ فيما بعـــد فى قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأى وهـــذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول (اثبات الموجب أووصـــفه) أى اثبات أن الموجب للحرمة أووصـــفه هـــذا (و) الثانى (اثبات الشرط أووصفه) أى اثبات أن شرط الحكم أووصفه هذا (و) الثالث (اثبات الحكم أووصفه) أى اثبات أن هـــذا حكم مشروع أووصـــفه ولا بد ههنا من أمثلة ست وقـــد بينها بالترتيب فقال (كالجنسية لحرمة النساء) مثال لاثبات الموجب فاثبات أن الجنسية وحـــدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغى أن يثبت بالرأى والتعليـــل وانما أثبتناه باشارة النص لان ربا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهى النسيئة ينبغى أن تحرم بشبهة العلة أعـــنى الجنس وحـــده أو القدر وحده (وصفة السوم فى زكاة الانعام) مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكاة ووصفها وهو السوم

(قال ما يعلل له) أى يستنبط له علة بالرأى ويتصور التعليل لاجله (قوله بعض الشارحين) أى صاحب تعليق الانوار باصول المنار كذا قيل (قوله وهو خطأ فاحش) والتأويل بأن مراد بعض الشارحين بالحكم ما يؤتى التعليل لاجـــله لا يغنى عن الحق شيأ فان هـــذا تطويل بلا طائل قال فى المنهية ولعل منشأ الغلط أنه فهم من الحكم الشئ الثابت بالقياس ولم يفهـــم أن الحكم بمعنى الخاصة والاثر المرتب عليه من كونه خطأ أوصـــوابا قطعيا أوظنيا على ما نص فى البزدوى وغـــيره انتهى والفاحش هر بدى كه از حـــد دركزرد كـــذا فى المنتخب (قوله وحكمه) أى الاثر المترتب عليه (قال الموجب) بكسر الجيم (قال أووصفه) أى وصف الموجب (قوله أو وصفه) بالنصب معطوف على الموجب (قال أووصفه) أى وصـــف الشرط (قوله أووصـــفه) بالنصـــب عطف على الشرط (قال أووصـــفه) أى وصـــف الحكم (قوله أووصـــفه) بالرفع معطوف عـــلى حكم (قال لحرمة النســـاء) فيحرم بيع ثوب هـــروى بثوب هروى نســـيئة (قوله مما لا ينبغى الخ) لانه لم يوجـــد أصل نقيسه عليه (قوله وانما أثبتناه باشارة النص) والثـــابت باشـــارة النص كالثابت بالنص صراحـــة وقال الامام الشافعى رحمه الله ان الجنس بانفـــراده ليس بسبب لحرمة النساء لان بالنقـــدية وعـــدم النقدية لا تثبت الا شـــبهة الفضـــل وحقيقة الفضل غـــير مانعة للبيع وان اتحد الجنس حتى جاز بيع ثوب هروى بثوبين هرويين فلان لا يمنع شبهة الفضل بالطريق الاولى (قوله فشبهة الفضل) أى شبهة الربا وهو الفضـــل الخالى عن العوض فان فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فى أحـــد الجانبين لان النقد خير من النسيئة (قوله أعنى الجنس الخ) فان الجنس وحده أو القدر وحده شطر العلة ففيه شبهة العلية

كقولنا أو مقصودة كقوله ولا يظهر الاختلاف في الغموس وكالقتل فانه موجب للكفارة بصفة كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة (والشهود في النكاح) هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته بالقياس وكذا التسمية شرط في الذبيحة وكذا الصوم شرط للاعتكاف عندنا خلافا للشافعي فيهما لم يجز التكلم فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وكذا النكاح شرط نفوذ الطلاق عند الشافعي رحمه الله و بالعدة لا تصير محلا وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها النكاح أو العدة عنه فلا يجوز التكلم فيه بالقياس (وشرط العدالة والذكورة فيها) هذا نظير صفة الشرط ونظير الوضوء شرط بغير النية أم معها (والبتيراء) هذا نظير الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا للنهي عن البتيراء وعند الشافعي مشروعة حتى يجوز الوتر بركعة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له وحرم المدينة كحرم مكة عنده خلافا لنا واشعار البدن هل هو سنة أم لا (وصفة الوتر) أنها واجبة أم سنة هذا نظير صفة الحكم وصفة الاضحية أنها واجبة كما قال أبو حنيفة رحمه الله أو سنة كقول غيره وصفة العمرة انها سنة أو فريضة وصفة حكم الرهن أنه يد الاستيفاء وانه مضمون أو هو حق بيع في الدين وهو أمانة بعدما اتفقوا أنه وثيقة لجانب الاستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر انه حق الله تعالى أم حق العبد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى أو فوض تقديره الى العبد وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه فلا يثبت خيار المجلس أم متراخ الى آخر المجلس فيثبت خيار المجلس فان قيل انكم تكلمتم بالرأي في صوم يوم النحر وقد وقع النزاع في أصل الحكم وهو الصوم انه مشروع أم لا قلنا اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي وهو أن النهي يوجب افساد الصوم مع بقاء أصله مشروعا أم يوجب دفع المشروع وانتساخه وهذا لا يثبت بالرأي بل يثبت بدليل النص فقلنا ان النهي تكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصورا مقدورا ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه وقال ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وأدنى درجات المشروع

مما لا ينبغي أن يتكلم فيه و يثبت بالتعليل وانما أثبتناه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك رحمه الله لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها (والشهود في النكاح) مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقال مالك لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عليه السلام أعلنوا النكاح ولو بالدف (وشرطت العدالة والذكورة فيها) أي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي يشترطه لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقا (والبتيراء) تصغير بتراء التي هي تأنيث الابتر والمراد به الصلاة بركعة واحدة وهو مثال للحكم أي اثبات أن هذه الصلاة مشروعة أم لا ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما أثبتنا عدم مشروعيتها بما روى أنه عليه السلام نهى عن البتيراء والشافعي رحمه الله يجوزها عملا بقوله عليه السلام اذا خشي أحدكم الصبح فليوتر بركعة (وصفة الوتر) مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر

(قوله مما لا ينبغي الخ) لعدم وجود أصل يقاس عليه (قوله بقوله عليه السلام في خمس من الابل الخ) أورده ابن الملك في شرح المنار وغيره (قوله لاتشترط الخ) فيجب الزكاة في الابل العاوفة (قوله خذ) أي يا محمد (من أموالهم) أي المتخلفين من الجهاد كأبي لبابة الذين حضروا بالندامة والتوبة (صدقة تطهرهم) يا محمد بالصدقة (وتزكيهم بها) أي بالصدقة (قوله في النكاح) أي في انعقاد النكاح (قوله فيه) أي في اثبات هذا الشرط (قوله لا نكاح الخ) أورده ابن الملك (قوله أعلنوا الخ) في المشكاة عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب (قوله فيه) أي في اثبات هذا الوصف (قوله يشترطه) أي العدالة والذكورة (قوله لا نكاح الا بولي الخ) قال ابن الملك قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي (قوله ولكونه الخ) معطوف على قوله بقوله الخ (قوله كما نقلناه سابقا) أي في ذيل ذكر التعليلات الفاسده (قوله الابتر) هو في الاصل مقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص في منتخب اللغات أبتر دم بريده (قوله بما روى أنه عليه السلام الخ) رواه محمد بن كعب وأورده ابن الملك في شرح المنار (قوله يجوزها) أي الصلاة بركعة (قوله اذا خشي أحدكم الخ) في المشكاة عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى متفق عليه حكم

وأن يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا ينافى هذا الوصف فصار النهى نسخا بمقتضاه على أن له أصلا وهو سائر الايام عندنا والليالى عنده وانما أنكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له أصل فى الشريعة لا يصح تعليله فأما اذا وجد فلا بأس به فأما اذا اختلفنا فى التقابض فى بيع الطعام بالطعام وتكلمنا فيه بالرأى لانا وجدنا الاثبات القبض أصلا وهو الصرف ووجدنا الجواز بدون القبض أصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فصح التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط التسمية فى الذبيحة أو الصوم فى الاعتكاف لا يجد له أصلا ومن أنكر اشتراط الشهود فى النكاح لا يجد للجواز بدونه أصلا فان قالوا النكاح عقد معاملة حتى صح من الكافر وقد وجد له أصل لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من حيث انه عقد معاملة لا يشترط فيه الشهود وانما يشترط الشهود فيه من حيث انه عقد مشروع للتناسل وارد على محل ذى خطر مصون عن الابتذال فخص بالشهود اظهارا لكرامة بنى آدم ولا نجد عقدا يجوز مع هذا الوصف بدون الشهود لتعدى ذلك الحكم الى هنا فان قيل لحرم المدينة أصل وهو حرم مكة قلنا ذلك حكم ثبت بخلاف القياس فى حرم مكة فلا يصلح أصلا لان من شرط صحة القياس أن لا يكون الاصل معدولا به عن القياس وحرم المدينة ليس فى معنى حرم مكة ليثبت فيه دلالة لان الله تعالى فضل مكة على سائر البلاد وجعلها حرما آمنا منذ خلقها قال الله تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال عليه السلام ألا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالى ولا كذلك حرم المدينة فان قالوا للاعتكاف أصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث فى مكان ولا يشترط فيه الصوم فكذا لا يشترط فى الاعتكاف قلنا ذلك ثبت بخلاف القياس والتقريب مامر فان قاسوا العامد على الناسى فى الذبيحة وجعلوه أصلا قلنا انما أبحنا ذبيحة التارك للتسمية ناسيا بناء على أنه فى حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم الآكل ناسيا بناء على أنه فى حكم من لم يأكل وهذا معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز وقيام الملة مقام التسمية حال العذر لا يدل على قيامها مقامها حال عدم العذر ألا ترى أن التراب قام مقام الماء حال العذر ولا يقوم مقامه حال عدم العذر (والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطا فالتعدية حكم لازم عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها (جائز عند الشافعى لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية) وهو قول طائفة من أصحابنا وعند

حكم مشروع وصفته كونه واجبا أو سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة ألا وهى الوتر والشافعى يقول انها سنة لقوله عليه السلام لا الا أن تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل على غيرها (والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه) أى الحكم فيما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين (فالتعدية حكم لازم عندنا) لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه فى الوجود (جائز عند الشافعى رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية) فى الذهب والفضة لحرمة الربا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها فى نفسها

(قوله ان الله تعالى زادكم الخ) روى الترمذى عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان الله أمدكم بصلاة هى خير لكم من حمر النعم الوتر (قوله لا الا أن تطوع الخ) روى الشيخان فى حديث طويل أن رجلا سأله صلى الله عليه وسلم عن فرائض الاسلام فقال صلى الله عليه وسلم خمس صلوات فى اليوم والليلة فقال هل على غيرها فقال لا الا أن تطوع (قال حكم النص) المراد بحكم النص ما يدل عليه النص سببا كان أو شرطا أو حكما (قوله دون القطع) فان المجتهد يخطئ ويصيب (قال حكم لازم) أى للقياس (قوله يساويه) أى القياس فاذا لم يصح القياس بدون التعدية لم يصح التعليل بدون التعدية أيضا فان الملزوم ينتفى بانتفاء اللازم (قال جائز عند الشافعى رحمه الله) يعنى أن التعدية ليست بلازمة للتعليل عنده فاذا أفاد التعليل تعدية العلة الى الفرع كان قياسا واذا لم يفد التعليل التعدية بل يكون مقصورا على محل النص لم يكن قياسا فكان التعليل عنده أعم من القياس (قال لانه يجوز الخ) وأما المحققون من الحنفية فلا يجوزون هذا التعليل (قال بالعلة القاصرة) أى التى لا توجد فى الفرع ثم اعلم أن النزاع انما هو فى علة استنبطت بمناسبة بين الحكم والعلة وأما العلة المنصوصة بالنص أو الاجماع

فيجوز أن تكون قاصرة مختصة بالاصل بالاتفاق ولا نزاع فيه وحصلت الفائدة أيضا وهى علمنا باعلام الشارع أن هذه العلة هى المؤثرة وأية فائدة أعظم من هذه (قوله لحرمة الخ) متعلق بالتعليل (قوله فانها لا تتعدى الخ) اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا (قوله ولا يتوقف) أى التعليل (قوله موقوفة) أى بالاجماع (قوله على صحتها) أى صحة العلة

الجمهور من أصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة قالت المجوزة ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل فما يفضى اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها وكما أن الحكم ثمة يتعلق بالعلة وتكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هنا ولان التعليل انما يصار اليه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى فيجوز سواء أمكن تعديته الى محل آخر أم لا ولو بطل لعدم التعدية لأدى الى ابطال الاصل لمعنى يرجع الى الفرع اذ التعليل في المحل المنصوص عليه أصل والتعدية الى محل آخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع القائسين وجب أن يكون موجبا كسائر الحجج لان الحجة ما أوجب الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة أوجبت الحكم على العموم والا أوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملاءمة والعدالة أى التأثير أو الاخالة أو العرض على الأصول لا يقتضى تعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا أن العلة القاصرة لا تفيد شيأ فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدته التوسل به الى معرفة الحكم وهذه الفائدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص به ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة فان قالوا ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى الفرع قلنا العلة في موضع النص مؤثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع الا أن النص أقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها وهذا لا يقدح في كونها مؤثرة في الفرع لانه ليس في الفرع دليل أقوى منها ونظيرها الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة أيضا وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة أقوى فتضاف الشفعة اليها وبهذا لا يخرج الجوار من أن يكون علة في غير موضع الشركة كذا هنا وقيل هذا الخلاف بناء على أن الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذى جعل علة عند الشافعي وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور وقال مشايخ العراق الحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بالاجماع فكيف يصلح لابطاله ولكن الوصف جعل علما على كونه علة لحكم الفرع وقيل معنى قول الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة أنها الباعثة على حكم الاصل وقول الحنفية ثبت بالنص فلا يثبت بالعلة أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز أن يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية لان شرط صحتها الاطراد والانعكاس فتبطل هذه الفائدة ولقائل أن يقول لم لا يجوز على هذا أن يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص فان قلت ان النص أقوى قلت جاز أن يكون بعض الامارات أظهر على أن فيه بيان حكمة الحكم كما في العلة القاصرة المنصوصة وأما الجواب عن الدور فيقول لم لا يجوز أن يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل

فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب أن صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور والدليل لنا أن دليل الشرع لا بد أن يكون موجبا للعلم أو العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل أيضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له

(قوله صحتها) أى صحة العلة (قوله والجواب أن صحتها) أى صحة العلة في نفسها الخ ويمكن أن يجاب عنه بان هذا التوقف من الجانبين توقف معية كما في المتضايفين فلا دور (قوله والدليل لنا الخ) هذا الدليل منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى كخبر الواحد فانه يقتضى أن لا يجوز هذا التعليل أيضا لجريان مقدماته فيه فافهم وقال صاحب التلويح لا نزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة فانه ان أريد عدم الجزم بعليتها فلا نزاع فان الشافعية أيضا يقولون بعدم الجزم وان أريد عدم الظن فبعد غلبة رأى المجتهد الى عليتها وترجح عليتها عنده بامارات معتبرة في استنباط العلل لا معنى لعدم الظن وأما عند عدم الرجحان فلا نزاع وعند تعارض الوصف القاصر والمتعدى فالعلة هو المتعدى فلا نزاع أيضا (قوله لا بد أن يكون الخ) اذ لو خلا عن العلم والعمل كليهما لكان عبثا

الا

وحينئذ ينقطع الدور على أنه وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر لانه حينئذ يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده وما كان متعلقا بشرط يستحيل وجوده كان مستحيل الوجود ولانا لانقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد قال القاضى الامام أبو زيد قال علماؤنا حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لانص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الرأى وقال قائلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذى تبين علة ولهذا قال علماؤنا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة واذا ثبت هذا فلو قال قائل ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك والحل كما لو ورد البيع على الحر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحا فكذا اذا قال حكم التعليل التعدية فلا يصح التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وصحة البيع موقوفة على صحة الملك فكان دورا كان باطلا كذا هذا (والتعليل للأقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل فلم يبق الا الرابع) وهذا لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع اياها موجبة فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحى لا الرأى وصفة الشئ معتبرة بأصله وكما لا يكون موجبا دون ركنه لا يكون موجبا دون شرطه فكما لا مدخل للرأى فى معرفة أصله لا مدخل للرأى فى معرفة شرطه وصفة شرطه مع أن فى اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه اذ لو لم يكن شرطا لكان الحكم موجودا بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطالا له وكذلك نصب الاحكام الى الشرع فلا يهتدى اليه الرأى وكذلك رفعها لان القياس هو الاعتبار بأمر مشروع وليس يثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الاقسام ثبوتا وكذلك نفيا لانه اذا قال لم يشرع أصلا فلا يكون حكما شرعيا لم يمكن اثباته بدليل شرعى وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس

الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية (والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل) يعنى أن اثبات سبب أو شرط أو حكم ابتداء بالرأى وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع وأما لو ثبت سبب أو شرط أو حكم من نص أو اجماع وأردنا أن نعديه الى محل آخر فلا شك أن ذلك فى الحكم جائز بالاتفاق اذ له وضع القياس وأما فى السبب والشرط فلا يجوز عند العامة و يجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا فى كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة أيضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رحمه الله تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا أنه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية (فلم يبق الا الرابع) يعنى لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلى وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذى يعارض القياس

(قوله والتعليل) أى بالقاصر لا يفيد العلم قطعا فان العلة القاصرة توجب غلبة الظن (قوله لانه) أى لان العمل فى المنصوص عليه ثابت بالنص أى لا بالعلة فان النص فوق التعليل فيضاف الثبوت الى النص لا الى العلة (قوله فلا فائدة له) أى للتعليل الا ثبوت الخ ولما لم تكن العلة متعدية الى الفرع بل تكون قاصرة فيكون التعليل بلا فائدة فعلم أنه لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة فانه عبث ولقائل أن يقول ان فائدتها زيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها (وهو) أى ثبوت الحكم فى الفرع (قوله ابتداء) أى لا تعدية بان يكون مقيسا على الاصل المنصوص (قوله فيه) أى فى اثبات السبب أو الشرط أو الحكم بدون التعدية (قوله سبب) أى لحكم شرعى (قوله أو شرط) أى لحكم شرعى (قوله من نص الخ) متعلق بقوله ثبت (قوله ان ذلك) أى التعدية (قوله اذ له) أى لتعدية الحكم (قوله وأما فى السبب الخ) يعنى أما تعدية السبب أو الشرط بالتعليل الى ما لا نص فيه فلا يجوز الخ (قوله ويجوز الخ) لان الوصف الذى هو دال على تعيين السبب فى الاصل أو على تعيين الشرط فيه لما وجد فى الفرع فيعدى السببية والشرطية أيضا الى الفرع بان جعلناه سببا أو شرطا أيضا ألا ترى الى قياس أمير المؤمنين على رضى الله عنه شرب الخمر على القذف فقال انه كما أن القذف علة لاقامة الحد أى ثمانين جلدة كذلك شرب الخمر علة لهذا الجلد فتعدى العلية بالقياس وقبل الصحابة رضى الله عنهم قوله (قوله بوصف مشترك بينه) أى بين الزنا واللواطة وهو سفح ماء محترم فى محل مشتهى (قوله عنده) أى عند فخر الاسلام (قوله لا عندهم) أى لا عند العامة (قوله والا) أى وان لم يكن المصنف تابعا لفخر الاسلام (قوله الا التعدية) أى تعدية حكم النص (قوله هذا) أى التعدية (قوله القياس الجلى) أى الذى يدرك بظاهر الامر (قوله وهو الدليل الذى الخ) نصا كان او اجماعا أو قياسا خفيا وانما سمى هذا الدليل استحسانا لانهم استحسنوا ترك القياس الجلى به فكان هذا مستحسنا وشاع فى كتب الاصول انه اذا أطلق الاستحسان يراد به القياس الخفى

فصل والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى كالسلم والاستصناع وتطهير الاوانى وطهارة سؤر سباع الطير) اعلم أن الاستحسان لغة وجود الشئ حسنا يقال استحسنته أى اعتقدته حسنا واستقبحته أى اعتقدته قبيحا وفى الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلى فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه وذا قد يكون نصا كما فى السلم فان القياس يأبى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم والاجارة فانها بيع المنفعة وهى معدومة فكان القياس عدم جوازها وانما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام أعطوا الاجير أجره قبل أن يجف عرقه وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا اذ القياس يقتضى فساده لان الشئ لا يبقى مع فوات ركنه وانما بقيناه بقوله عليه السلام تم على صومك والنص فوق الرأى فاستحسنوا تركه به وقد يكون اجماعا كما فى الاستصناع فيما فيه تعامل فان القياس يأبى جوازه لانه بيع عين بعمله وهو معدوم فى الحال والقياس الظاهر أن لا يجوز بيع الشئ الا بعد تعينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع وهو تعامل الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق الرأى فاستحسنوا تركه به وقد يكون ضرورة كما فى طهارة الحياض والآبار والاوانى بعد ما تنجست فان القياس يأبى طهارتها الان الدلو ينجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزع بعض الماء لا يؤثر فى طهارة الباقى وكذا خروج بعضه عن الحوض وكذا

الجلى أشار الى بيانه بقوله (والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى) يعنى أن القياس الجلى يقتضى شيأ والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يقتضى ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول (كالسلم) مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم (والاستصناع) مثال للاستحسان بالاجماع وهو أن يأمر انسانا مثلا بأن يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له أجلا فان القياس يقتضى أن لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له أجلا يكون سلما (وتطهير الاوانى) مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا فى تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فى تنجسها (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للاستحسان بالقياس الخفى فان القياس الجلى يقتضى نجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفى وهو أنه انما يأكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحى والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء أن الاقسام الثلاثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه فى تقديم

(قال بالاثر) أى النص كتابا كان أو سنة (قوله ما يضاده) أى ما يضاد ذلك الشئ (قوله فيترك الخ) لان من شرط صحة القياس عدم النص والاجماع مثل النص فى ايجاب الحكم ابتداء والضرورة فى حكم الاجماع والقياس الخفى ان كان أرجح فالعبرة له (قوله فيبين) أى المصنف (قال كالسلم) فى تنوير الابصار هو بيع آجل بعاجل (قوله لانه بيع المعدوم) فلا يجوز فان عقد البيع لا بد له من مبيع موجود مملوك مقدور التسليم (قوله ولكنا جوزناه الخ) وتركنا القياس الجلى فأقنا ذمة المسلم اليه مقام المعقود عليه فى حكم جواز السلم (قوله من أسلم منكم الخ) رواه الشيخان ولفظهما من أسلف فى شئ فليسلف فى كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم كذا فى الصبح الصادق (قوله بالاجماع) بأن ينعقد الاجماع على خلاف القياس الجلى (قوله يخرز) الخرز بالفتح دوختن موزه وكفش ومشك كذا فى المنتخب (قوله واستحسنا جوازه) فتركنا القياس الجلى (قوله لتعامل الناس فيه) من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن من غير نكير فان قلت ان هذا الاجماع معارض للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك فكيف يكون مقبولا قلت ان النص صار مخصوصا فى حق هذا الحكم بالاجماع كذا فى التحقيق فان قلت ان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن قلت ان القرآن شرط فى التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع كذا قال ابن الملك (قوله بالضرورة) أى يترك القياس الجلى بضرورة دعت اليه (قوله لانه لا يمكن عصرها الخ) على أن الماء يتنجس بملاقاة الآنية النجسة والنجس القياس لا يفيد الطهارة (قال سباع الطير) كالبازى والصقر ونحوهما (قوله والسؤر الخ) أى السؤر يكون باختلاط اللعاب واللعاب متولد من اللحم الحرام النجس (قوله سباع البهائم) كالذئب والاسد (قوله بالقياس الخفى) الذى قوى أثره (قوله بالمنقار) بالكسر نول مرغ كه بآن دانه چيند (قوله عظم طاهر) فيلاقى الطاهر بالطاهر وهو لا يوجب التنجس (قوله فيختلط لعابها الخ) فيتنجس سؤرها (قوله الاقسام الثلاثة) أى الاستحسان الذى يكون بالاثر والاجماع والضرورة (قوله على القياس) أى القياس الجلى

الماء بنجس بملاقاة الآنية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص وفى موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ بالقياس وقد يكون قياسا خفيا كما فى سؤر سباع الطير فانه فى القياس نجس لانه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الأثر لانهما يستويان فى حرمة الاكل فيستويان فى نجاسة السؤر وفى الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع تجارة وجواز الانتفاع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها متولد من لحمها وهذا لا يوجد فى سباع الطير لانها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحى أولى وأراد بالحكم فخر الاسلام فى قوله فاثبتنا حكما بين حكمين النجاسة المجاورة يعنى أنه طاهر بذاته لكنه نجس باعتبار المجاورة وبالحكمين الطهارة والنجاسة لعينه لان دليل سقوط نجاسته لعينه موجود وهو جواز الانتفاع به شرعا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم فتثبت هذه النجاسة فيما كان متولدا من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة لعابه وأما سباع الطير فلا يصل لعابها الى الماء وليست بنجسة عينا فلا يتنجس سؤرها فصار هذا الاستحسان وان كان باطنا أقوى من القياس وان كان ظاهرا وسقط حكم الظاهر لعدمه وبه تبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فهو غالط لان بما ذكرنا ظهر أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة فى الآلة التى يشرب بها وقد عدم ذلك فى سباع الطير فكان عدم الحكم لعدم العلة وذا لا يكون من تخصيص العلة فى شئ (ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر أثره وخفى فساده) لانه لا رجحان للظاهر لظهوره ولا للباطن لبطونه وانما الرجحان لقوة الاثر فى مضمونه فيسقط ضعيف الاثر فى مقابلة قوى الاثر ظاهرا كان أو خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف أثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء ولهذا قيل لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل أن يختار الخزف الباقى على الذهب الفانى فكيف والامر على العكس ولذا ترجح القلب والعقل على النفس والبصر (كما اذا تلا آية السجدة فى صلاته فانه يركع بها قياسا) أى يركع ركوعا بسبب التلاوة وينوى سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام كما اذا سجد لها لان السجود ليس بمثل للركوع صورة فلهذا احتيج الى النية (وفى الاستحسان لا يجزيه) وبالقياس نأخذ وبالاستحسان أخذ الشافعى

القياس الجلى على الخفى وبالعكس فأراد أن يبين ضابطة ليعلم بها تقديم أحدهما على الآخر فقال (ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها) لا بدورانها كما تقوله الشافعية من أهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى أثره) لان المدار على قوة التأثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة أثرها من حيث الدوام والصفاء وأمثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفى هذا اشارة الى أن العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع أقوى القياس فلا طعن على أبى حنيفة رحمه الله فى أنه يعمل بما سوى الادلة الاربعة (وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر أثره وخفى فساده كما اذا تلا آية السجدة فى صلاته فانه يركع بها قياسا وفى الاستحسان لا يجزئه) الاصل فى هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ويركع

يركع بها) أى ان شاء الا أن الركوع محتاج الى النية دون السجدة كذا قال ابن الملك رحمه الله

(قال بأثرها) أى بأثر العلة (قوله لا بدورانها) أى بدوران الحكم مع العلة وجودا وعدما أو وجودا (قال على القياس) أى الذى ضعف أثره وان كان جليا (قوله قوى الاثر) فان ملاقاة الطاهر بالطاهر له تأثير قوى فى التطهر (قوله على القياس) أى الجلى (قوله وفى هذا) أى فى قول المصنف الاستحسان الذى هو القياس الخفى (قوله فلا طعن الخ) كما قال طعنا من لا روية له ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس خارج عن الاربعة فالعمل به عمل بما ليس بحجة شرعا (قال وقدمنا القياس) أى القياس الجلى الخ وهذا معطوف على قول المصنف قدمنا الخ ثم اعلم أن هذا القياس أى الذى يترجح على الاستحسان بقوة أثره الباطن قليل الوجود فانه لم يوجد الا فى سبع مسائل كذا فى التحقيق وأما القسم الاول أى تقديم الاستحسان بقوة أثره على القياس فأكثر من أن يحصى (قال لصحة أثره الباطن) أى وان كان فاسدا بحسب الظاهر (قال على الاستحسان) وتسمية هذا الاستحسان استحسانا مع أنه متروك غير مستحسن من باب التغليب لا من باب الحقيقة (قال الذى ظهر أثره) أى اذا نظر بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد (قال قياسا) أى على السجدة

(قوله متشابهان) أى صورة وهذا القياس الجلى فاسد ظاهر الا ان المشابهة الصورية لاتفيد حكما شرعيا (قوله وخر) أى داود (راكعا) أى ساجدا سمى السجود ركوعا لانه مبدأ السجود (وأناب) أى رجع الى الله تعالى بالتوبة كذا قال البيضاوى (قوله انا أمرنا

رحمه الله وجه الاستحسان أن المأموربه السجود والركوع غير السجود ألا ترى أن الركوع فى الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة وبالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر لان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلا خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن السجدة ففى الصلاة أولى لان الركوع هنا مستحق بجهة أخرى وثمة لا ولنا أن النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا أى ساجدا فيكون بينهما مشابهة ضرورة فينوب أحدهما مناب الآخر وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل لانا نقيس أحد الركنين على الآخر وقد أيده النص ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض والحقيقة أحق ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح ولكن قوة الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد فى الاستحسان خفى بيانه أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم بالنذر انما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمتكبرين أو موافقة فيما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عبادة وهذا انما يوجد فى الصلاة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة بخلاف القيام لانه ليس بتواضع فى ذاته فلا يتأدى به سجدة التلاوة وبخلاف سجود الصلاة لانه مقصود بنفسه فلا يتأدى بالركوع الذى هو أدنى منه فى التواضع فصار الاثر الخفى وهو ماذكرنا أن المقصود قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو أنه مجاز أولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو أن الركوع خلاف السجود للفساد الباطن وهو أنه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود وهذا قسم عز وجوده أى قل اذ الشئ العزيز يكون قليلا وأما القسم الاول فاكثر من أن يحصى وأظهر من أن يخفى وانما قال فخر الاسلام وانما الاستحسان عندنا أحد القياسين لكنه سمى به اشارة الى أنه الوجه الاولى فى العمل به وأن العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر أولى منه باعتبار الاعم والاغلب وان احتمل أن يقع على العكس كما بينا الآن ولهذا قال بعض مشايخنا ان الاستحسان اذا كان أقوى تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس أقوى تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس (ثم المستحسن بالقياس الخفى يصلح تعديته) لما مر أن حكم القياس التعدية فهذا القياس الخفى وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من أن يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته (بخلاف الاقسام الاخر) يعنى المستحسن بالاثر

اذا جاء أوان الركوع وان ركع فى موضع آية السجدة و ينوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع ولهذا أطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى وخر راكعا وأناب وجه الاستحسان أنا أمرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه فى الصلاة فكذا فى سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر أثره ولكن خفى فساده وهو أن السجود فى التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع فى الصلاة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستترة صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلاة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب أحدهما عن الآخر (ثم المستحسن بالقياس الخفى تصح تعديته) الى غيره لانه أحد القياسين غايته أنه خفى يقابل الجلى (بخلاف الاقسام الاخر)

بالسجود) قال الله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا وأيضا واسجد واقترب وما فى مسير الدائر فاسجد واقترب فليس فى القرآن (قوله لا ينوب) أى الركوع عنه أى عن السجدة (قوله ولكن خفى فساده) فصار القياس قوى أثر الباطن (قوله لم يشرع قربة مقصودة) ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الوضوء بالنذر (قوله وانما المقصود التواضع) ليحصل مخالفة المشركين فانهم استكبروا ولم يتواضعوا (قوله هذا العمل) أى التواضع (قوله لا خارجها) يعنى أن الركوع خارج الصلاة لا ينوب عن سجدة التلاوة لان الركوع فى غير الصلاة ليس قربة ولا يحصل به التعظيم فلا تتأدى به سجدة التلاوة (قوله به) أى بالاستحسان (قوله وقلنا يجوز الخ) كما تقوم الطهارة لغير الصلاة تقوم الطهارة للصلاة لحصول المقصود (قوله بخلاف الصلاة الخ) دفع دخل تقريره ان الركوع فى الصلاة لا يتأدى به السجدة الصلاتية فينبغى أن لا يتأدى بالركوع سجدة التلاوة أيضا لانها مثلها وحاصل الدفع منع المماثلة (قوله مقصود على حدة) لوقوع الامر مستقلا لكل واحد من الركوع والسجود (قال ثم المستحسن بالقياس الخفى) يعنى أى الحكم المستحسن بالعلة الخفية فالمراد بالقياس العلة اذ لا يجوز القياس على الفرع كما هو الصحيح والمراد بالتعدية اثبات ذلك الحكم فى محل آخر كذا قال أعظم العلماء رحمه الله (قوله الى غيره) أى اذا وجد فيه تلك العلة

أو الاجماع أو الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا تحتمل التعدية (ألا ترى أن الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا) أى اذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض فان القول قول المشترى مع يمينه لان البائع يدعى عليه زيادة الثمن والمشترى ينكرها فيكون القول للمشترى مع يمينه لان اليمين فى الشرع فى جانب المنكر والمشترى لا يدعى على البائع شيأ فى الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع وفى الاستحسان أى القياس الخفى يتحالفان لان المشترى يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذى يدعيه والبائع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر فهذا انكار باطن لا يعرف الا بضرب تأمل والاول يعرف ببديهة الحال فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا (وهذا حكم تعدى الى الوارثين) أى اذا اختلف وارث البائع ووارث المشترى فى الثمن قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف المورثان (والاجارة) أى اذا اختلفا فى البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا العقد (والنكاح) أى اذا اختلف الزوجان فى المهر فادعى الزوج أنه تزوجها بألف وقالت تزوجتنى بألفين ولم يكن لهما بينة تحالفا (وقيمة المبيع) أى اذا استهلك المشترى فى يد البائع وكان المستهلك أجنبيا اذ لو استهلكه المشترى يصير قابضا به فلا يجرى التحالف ولو استهلكه البائع ينفسخ البيع (فأما بعد القبض) أى قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع الا بالاثر) وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا بخلاف القياس عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله (فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة) أى اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجرى

يعنى ما يكون بالاثر أو الاجماع أو الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه (ألا ترى أن الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا) فانه اذا اختلفا فى الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشترى اشتريتها بالف فالقياس أن لا يحلف البائع لان المشترى لا يدعى عليه شيأ حتى يكون هو منكرا فينبغى أن يسلم المبيع الى المشترى ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان أن يتحالفا لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعى عليه زيادة الثمن والمشترى ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضى البيع (وهذا حكم) أى تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفى حكم معقول (يتعدى الى الوارثين) بان مات البائع والمشترى جميعا واختلف وارثاهما فى الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذى قلنا يتحالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا فى المورثين (والاجارة) أى يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستأجر فى مقدار الاجرة قبل قبض المستأجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ (فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته) يعنى اذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن بعد قبض المشترى المبيع حينئذ كان القياس من كل الوجوه أن يحلف المشترى فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذى يدعيه البائع ولا يدعى على البائع شيأ لان المبيع سالم فى يده ولكن الاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضى وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول

البائع (قوله حتى يكون هو) أى البائع منكرا والحلف لا يكون الا على المنكر (قوله أن يسلم) أى البائع المبيع الى المشترى لان البائع مقر بان الملك للمشترى (قوله ويحلفه) أى يحلف البائع المشترى (قوله عليه) أى على البائع (قوله والبائع ينكره) فانكار البائع أمر باطن ولا يعرف الا بالنظر والتأمل (قوله عليه) أى على المشترى (قوله فيكونان) أى البائع والمشترى (قوله يتحالفان) لان الوارث يقوم مقام المورث فوارث المشترى يدعى على وارث البائع وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل وهو ينكره ووارث البائع يدعى على فوارث المشترى زيادة الثمن وهو ينكره (قوله يتحالف الخ) فان المستأجر يدعى استيفاء المنافع بعوض أجرة أقل والمؤجر ينكره والمؤجر يدعى زيادة الاجرة والمستأجر ينكره فكل واحد مدع من وجه ومنكر من وجه (قال فأما بعد القبض) أى بعد قبض المبيع (قال فلم تصح تعديته) أى الى الوارث والاجارة (قوله من كل الوجوه) أى جليا كان أو خفيا (قوله لانه) أى لان المشترى (قوله ولا يدعى) أى المشترى (قوله سالم فى يده) فليس له دعوى تسليم المبيع على البائع (قوله اذا اختلف المتبايعان الخ) فقد مر هذا الحديث فتذكر (قوله فلما كان هذا) أى التحالف بعد قبض المبيع

(قوله فلا يتعدى الخ) بل يقتصر على مورد النص فالقول حينئذ لوارث المشترى ويتوجه عليه اليمين (قوله اذا اختلفا) أى بعد قبض المبيع (قوله الا عند محمد رحمه الله) فانه يقول ان التحالف يثبت بعد القبض وقبل القبض ويتعدى الى الوارثين على كل تقدير فان كل واحد مدع ومنكر (قوله الا بالاجتهاد) فالقياس والاستحسان يتوقفان على الاجتهاد وهو بذل الفقيه طاقته فى استخراج الحكم الشرعى النظرى بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو واجب عينا على المجتهد اذا سئل عن حادثة مخصوصة وقعت ولم يكن الاجتهاد من مجتهد سابق وان كان وقع فيها اجتهاد من مجتهد سابق فالمسائل العمل بقوله وعلى الكفاية قبل حدوث الحادثة وهذا عند تعدد المجتهدين ولو كان مجتهد واحد فعليه الوجوب عينا قبل حدوث الحادثة أيضا الا اذا كانت الاحكام المستخرجة من المجتهد السابق محفوظة قابلة للعمل كذا قيل وقال أعظم العلماء وما قيل من ان شرط الاجتهاد حفظ المبسوط وظاهر الرواية فتلك شرط الاجتهاد فى المذهب مثلا اذا كان حنفى فقيها ولم يجد من امامه رواية وكان عالما بكلياته الاجتهادية جازله أن يقيس على قوله فى مادة بناء على العلم بأصله ويقول على قياس الامام أبى حنيفة رحمه الله حكم هذه الحادثة كذا الا أنه يقيس على الفرع حتى يرد أنه غير صحيح عند أكثر أهل الاصول انتهى

التحالف واذا كان بعد هلاك المبيع لا يجرى التحالف أيضا وان أخلف بدلا قال شمس الائمة السرخسى وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع الاثر فان العمل بالمؤثر أولى وان كان العمل بالطرد جائزا كما حكينا عن فخر الاسلام قبل هذا بأسطر قال شمس الائمة وهذا وهم عندى فان اللفظ المذكور فى الكتب الا أنا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به فعلم أن الصحيح ترك القياس أصلا فى الموضع الذى يؤخذ بالاستحسان واليه أشار القاضى فى التقويم وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامى الشيخين فقال مراد فخر الاسلام بقوله اشارة الى أنه الوجه الاولى فى العمل به أنه مقدم على القياس عند وجودهما كما يقال الأخذ بخبر الواحد أولى من الاخذ بالقياس وبقوله وأن العمل بالآخر أى القياس جائز أى عند عدم معارضة الاستحسان وبقوله كما جاز العمل بالطرد أى عند عدم العلة المؤثرة فأما عند وجود العلة المؤثرة فلا يجوز العمل بالطرد دليله انه ذكر بعد هذا بأسطر فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه فى التقدير وقال أيضا بعد هذا فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر فى مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد ذلك من باب الخصوص ولو لم يحمل هذا لوقع التناقض بين كلامى فخر الاسلام والجهل بالمراد طعن بعض الناس على عبارة علمائنا فى الكتب الا أنا تركنا القياس واستحسنا حتى قال الشافعى رحمه الله من استحسن فقد شرع وقالوا انه اثبات الحكم بمجرد الشهوة لان اللفظ ينبئ عنه وكان معنى قولكم انا تركنا القياس واستحسنا انا تركنا العمل بالقياس الذى هو حجة شرعية وعملنا بما ليس بحجة اتباعا للهوى والشهوة ولا نكم ان أردتم ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان أردتم ترك القياس الباطل شرعا فالباطل مما لا يسوغ ذكره على أنكم ذكرتم فى كتبكم فى بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس فكيف تجوزون الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب الاحسن للاتباع الذى هو مأمور به فى قوله تعالى فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وغرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الاصلى الذى يدل عليه القياس الظاهر وبين الحكم الممال عن ذلك السنن الظاهر بدليل أوجب الامالة فسمينا الاول قياسا والممال استحسانا واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة فى العبارة وتبين أنا لم نترك الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعى فى المتعة أستحسن ثلاثين درهما وفى الشفعة أستحسن أن يثبت الشفيع الشفعة الى ثلاثة أيام وفى المكاتب أستحسن أن يترك عليه شئ ذكره الامام فى المحصول ومالك بن أنس ذكر فى كتابه لفظة الاستحسان فى مواضع وقال الشافعى فى بعض كتبه أستحب كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان أفصحهما وأقواهما لان الاستحسان وجود الشئ حسنا وقوله أستحب ينبئ عن الايثار وذا لا يقتضى كونه حسنا لا محالة بل يحتمل أن ما آثره يكون قبيحا ألا ترى الى قوله تعالى فى ذم الكفار ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فظهر التفاوت بينهما من حيث ان أحدهما ينبئ عن حسن ذلك الشئ والآخر لا كيف وقد ورد الشرع بما ذكرنا فانه عليه السلام قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد ولا الى المؤجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف فى الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم أن أهلية القياس والاستحسان تكون

﴿فصل﴾ * وشرط الاجتهاد أن يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التى قلنا وعلم السنة بطرقها وأن يعرف وجوه القياس وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود رضى الله عنه فى المفوضة وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد) الكلام فى الاجتهاد فى تفسيره لغة وشريعة وشرطه وحكمه فالاجتهاد

تكون حينئذ فقال (وشرط الاجتهاد أن يحوى علم الكتاب بمعانيه) اللغوية والشرعية (ووجوهه التى قلنا) من الخاص والعام والامر والنهى وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما فى الكتاب بل قدر ما تتعلق به الاحكام وتستنبط هى منه وذلك قدر خمسمائة آية التى ألفتها وجمعتها أنا فى التفسيرات الاحمدية (وعلم السنة بطرقها) المذكورة فى أقسامها مع أقسام الكتاب وذلك أيضا قدر ما يتعلق به الاحكام أعنى ثلاثة آلاف دون سائرها (وأن يعرف وجوه القياس بطرقها) وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تأويلا على حدة فى المشترك والمجمل وأمثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال (وحكمه الاصابة بغالب الرأى) أى حكم الاجتهاد لذكره قريبا أو حكم القياس لذكره فى الاجمال اصابة الحق بغالب الرأى دون اليقين (حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد) ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم (باثر ابن مسعود رضى الله عنه فى المفوضة) وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال أجتهد فيها برأيى ان أصبت فمن الله وان أخطأت فمنى ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد) أى فى علم الله تعالى وهذا

(قال أن يحوى الخ) سواء كان حفظا عن ظهر القلب أولا (قوله اللغوية) بان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة اما بالسليقة أو باعانة العلوم كاللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان (قوله والشرعية) بان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام (قال ووجوهه) أى أقسامه (قوله ولكن لا يشترط الخ) الا أن الاولى أن يكون له علم القصص أيضا فانها يحتمل أن يستخرج منها أحكام (قوله هى) أى الاحكام (قال وعلم السنة) أى متنا ولابد من علم أحوال رجال الحديث ورواته حتى يميز الصحاح عن الضعاف والغرائب (قال بطرقها) أى طرق السنة يعنى أسانيدها وأقسامها من المتواتر والآحاد وغيرها (قوله فى أقسامها) أى أقسام السنة (قوله وذلك) أى علم السنة (قال وأن يعرف وجوه القياس) أى أقسامه حتى يميز القياس الصحيح الواجب العمل عن الفاسد السقيم ومن ههنا علم أنه يكون للمجتهد حظ وافر من علم الاصول وأما عدالة المجتهد فيشترط القبول (قوله فان قبول قول الفاسق متوقف فيه) وبعضهم اشترط شرطا زائدا وهو أن يكون قصده معرفة الاحكام وتعليمها الا التعصب والشهرة والرياء والسمعة وينبغى أن يكون صاحب ورع خائفا منه تعالى وقت الاجتهاد فانه أمين الشرع (قوله اقتداء بالسلف) فانهم لا يذكرون الاجماع (قوله به) أى بالاجماع (قوله الاختلاف) أى اختلاف المجتهدين (قوله بالاستنباط) متعلق بالاختلاف (قوله اليه) أى الى الاجماع (قوله فلا يجتهد فيها) كيلا يفتى بخلاف الاجماع (قوله فان لكل مجتهد الخ) فلا بد لكل مجتهد من علم الكتاب والسنة ليقدر على التأويل ويحصل فائدة اختلاف المجتهدين بالاستنباط (قوله عليه مدار الفقه) فان أكثر مسائل الفقه قياسية (قوله حكمه) أى حكم الاجتهاد (قوله الموعود فيما سبق) أى من الشارح فى ضمن شرح قول المصنف وجملة ما يعلل له أربعة (قال وحكمه) أى الاثر المترتب عليه (قوله اصابة الحق الخ) وهذا

ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف الاصابة عوض عن المضاف اليه أى اصابة الحكم الشرعى بحسب الظن الغالب بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وهذا الحكم باعتبار الغالب فان الاجتهاد قد يفيد القطع أيضا كما مر فى أوائل الكتاب (قال والحق فى موضع الخلاف الخ) يعنى أن لله تعالى فى كل مسئلة اختلف فيها المجتهدون حكما معينا فمن أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ (قوله المذاهب الاربعة) أى الحنفى والشافعى والمالكى والحنبلى (قوله وهذا) أى كون المجتهد مما يخطئ ويصيب (قوله مما علم باثر الخ) ثم اعلم أن هذا التقدير ايماء الى أن قول المصنف باثر الخ ظرف مستقر (قال فى المفوضة) أى التى انعقد نكاحها بلا مهر أو على أن لا مهر لها وقد مر تفسير المفوضة (قوله فقال) أى بعد تردد السائل اليه شهرا كذا رواه أبو داود (قوله لا وكس ولا شطط) فى المنتخب وكس بالفتح كم شدن وكم كردن وبفتحتين كمى وشطط بفتحتين از اندازه در كذشتن در هر چيز (قال فالت المعتزلة) وبعض الاشعرية

(قوله وكيف يجتمعان فى الواقع) فانه اجتماع المتنافيين ولابد من أن يكون أحدهما خطأ فى الواقع والمعتزلة أن يقولوا ان مرادنا أن الحكم فى حق كل مجتهد فى كل مسئلة ما أصاب اليه رأيه وليس لله تعالى حكم معين قبل الاجتهاد فصار الحق متعددا وليس ههنا اجتماع المتنافيين فعلى كل مجتهد ومقلده العمل على قوله فاختلف الحكم بالنسبة الى كل مجتهد فليس اجتماع المتنافيين لتغاير الشخصين فتغاير المحل ولنا أن نقول ان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين أيضا ممتنع فى شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام مبعوث الى سائر الخلق داع لهم باحكام شرعه من غير تفرقة بين الاشخاص وأن نقول اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاجتهاد الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد والا لزم (١٧٠) النسخ بالاجتهاد وهو لا يجوز فتأمل (قوله وقد روى) الراوى أبو يوسف بن خالد (قوله ولذا) أى لهذه الرواية (قوله وهو) أى والحال أن أبا حنيفة رحمه الله (قوله فى العمل) أى بالنظر الى الدليل وترتيب المقدمات بمعنى أنه أقام الدليل كما هو حقه مع رعاية الشرائط والاركان وأتى بما كلف به وان أخطأ فى الواقع حتى لم تخرج النتيجة حقا والتفصيل سيجىء (قال وهذا الاختلاف) أى بيننا وبين المعتزلة (قال دون العقليات) الا على قول الجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يقولون ان الحق فى الاعتقاديات متعدد وقول القاضى البيضاوى فى الطوالع يرجى عفو الكافر الغير المعاند يشبه قول هؤلاء كذا قال أعظم العلماء (قوله أى فى الاحكام الخ) ايماء الى أن المراد بالنقليات الاحكام الفقهية العملية (قوله دون العقائد الدينية) أى المسائل الكلامية التى تدرك بالعقل ويعتقد بها (قوله كافر) ان أدى رأيه الى الشرك أو انكار الرسول أو انكار الضروريات الدينية كالصلاة والصيام (قوله أو مضلل) أى فاسق ان لم ينف الاسلام بل أنكر العقائد الثابتة القطعية النظرية (والمختار كقدم القرآن ورؤية الله تعالى وشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر (قوله ونحوهم) كالوهابى المنكر للشفاعة (قوله بان الاشعرية) هم التابعون لابى الحسن الاشعرى (قوله والماتريدية) هم التابعون لابى منصور الماتريدى (قوله لان ذلك) أى اختلاف الاشعرية والماتريدية (قوله هذا الاختلاف) أى بيننا وبين المعتزلة (قوله فيهما) أى فى تأويل الكتاب والسنة (قال ثم المجتهد الخ) هذا بيان لاختلاف وقع بين القائلين بان المجتهد يخطئ ويصيب (قوله وجماعة أخرى) أى من أهل السنة والجماعة

لغة بذل المجهود فى ادراك المقصود وشريعة بذل الوسع والطاقة فى طلب الحكم الشرعى بطريقه وشرطه أن يحوى علم الكتاب بمعانيه أى مع معانيه ووجوهه التى قلنا من العام والخاص الى آخره والعبارة والاشارة الى آخر ما بينا وعلم السنة بطرقها يعنى طرق الاتصال بالنبى عليه السلام كما مر وهو أن يكون بالتواتر أو بالاشتهار أو بالآحاد ومتونها بان ينقل بلفظه وهو العزيمة أو بمعناه وهو الرخصة وهو أنواع كما مر ووجوه معانيها من كونه ظاهرا أو مفسرا الى آخر ما مر وأن يعرف وجوه القياس وشرائطه كما مر ولا يشترط معرفة جميع ما فى الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهى مقدار خمسمائة آية وعلم السنة على هذا يشترط أن يعرف الاحاديث التى تتعلق بها الاحكام وهى زائدة على ألوف ولا يشترط الحفظ فيهما من وراء ظهره بل يشترط أن يكون عالما بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها لوجود التجربة والممارسة له فى ذلك ولا يشترط معرفة الفروع التى استخرجها المجتهدون بآرائهم وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول الاشعرى والقاضى أبى بكر والغزالى فالحاصل أن الحق فى موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد (وهذا الخلاف فى الشرعيات لا فى العقليات) الا على قول بعضهم عند أبى الحسن العنبرى من المعتزلة والجاحظ كل مجتهد مصيب فى العقليات أيضا بمعنى نفى الاثم والخروج عن عهدة التكليف وهذا باطل لان المسلمين أجمعوا على أن نافى ملة الاسلام فى النار اجتهد أولا ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها وقال عامتهم بل واحد من الجملة أحق وهو مروى عن الشافعى رحمه الله (ثم المجتهد اذا أخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض) وهو اختيار الشيخ أبى

باطل لان منهم من يعتقد حرمة شئ ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان فى الواقع وفى نفس الامر وقد روى هذا أى كون كل مجتهد مصيبا عن أبى حنيفة أيضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه أن كلهم مصيب فى العمل دون الواقع على ما عرف فى مقدمة البزدوى مفصلا (وهذا الاختلاف فى النقليات دون العقليات) أى فى الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى أو مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا فى بعض المسائل ولا يقول أحد منهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس فى أمهات المسائل التى عليها مدار الدين وأيضا لم يقل أحد منهما بالتعصب والعداوة وذكر فى بعض الكتب أن هذا الاختلاف انما هو فى المسائل الاجتهادية دون تأويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله أعلم (ثم المجتهد اذا أخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض) يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ أبو منصور وجماعة أخرى

(قال والمختار) أى عند فخر الاسلام وأتباعه وهو مذهب مشايخ سمرقند (قوله وان أخطأ الخ) كلمة ان وصلية (قوله بل مأجورا) لانه أتى بالمأمور به قدر وسعه خلافا للاصم من المعتزلة فانه يقول ان المخطئ مأخوذ على الخطا الذى وقع منه فى الاجتهاد ثم اعلم أن مسئلة ان المجتهد اذا أخطأ مخطئ ابتداء وانتهاء كما هو رأى البعض أو انتهاء فقط كما هو المختار معركة الآراء ومزلة أقدام العقلاء فقيل فى تفسيرها ان المراد بالخطا ابتداء أنه لا أجر للمجتهد المخطئ و بالخطا انتهاء أنه لامؤاخذة عليه فعند البعض انه مخطئ ابتداء أى لا أجر له ومخطئ انتهاء أى لامؤاخذة عليه وعلى المختار هو مصيب ابتداء أى له أجر ومخطئ انتهاء أى لامؤاخذة عليه وفيه أن هذا التفسير غلط فان كون المجتهد المخطئ مأجورا مما اتفق عليه الانام سوى بعض المعتزلة فكيف يقول أبو منصور الماتريدى ان المجتهد مخطئ ابتداء وانتهاء أى لا أجر له ولامؤاخذة عليه وقيل فى تفسيرها ان المراد بالخطا ابتداء بطلان العمل على الخطا و بالخطا انتهاء انه لو ظهر الخطأ وجب التدارك بالقضاء وغيره فعند البعض انه مخطئ ابتداء وانتهاء أى بطل العمل على خطئه ويجب التدارك بالقضاء وغيره اذا ظهر الخطأ وعلى المختار هو مصيب ابتداء أى ليس العمل على الخطا باطلا ومخطئ انتهاء أى وجب التدارك بالقضاء وغيره لو ظهر الخطأ ولايذهب عليك أن هذا التفسير غير صحيح فان الامام أبا منصور الماتريدى صرح بأنه يجوز العمل فى خلافيات المجتهدين على أى قول كان بل هذا الامر مما أجمع عليه فكيف يقول ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء أى بطل العمل على خطئه و وجب تداركه بعد ظهور الخطا ألا ترى الى ما مر فى قصة أسارى بدر من أنه ماتدورك بعد ظهور خطا الاجتهاد وقيل فى تقريرها ان المراد بالخطا ابتداء الخطأ فى فعل الاجتهاد و بالخطا انتهاء الخطأ فى استخراج النتيجة وفيه أن المجتهد فى الاجتهاد ممتثل للامر فكيف يكون خاطئا فى فعل الاجتهاد فان هذا الفعل آية الامتثال وقال الاكثرون فى تفسيرها ان المجتهد الخاطئ مخطئ ابتداء أى فى ترتيب المقدمات وانتهاء أى فى استخراج الاحكام وهذا عند البعض كالامام أبى منصور والمختار أنه مصيب ابتداء أى فى ترتيب المقدمات ومخطئ انتهاء أى فى استخراج النتيجة وقد ارتضى بهذا التفسير الشارح أيضا ولايذهب عليك أنه على هذا لاغبار على كلام الامام أبى منصور لكن المذهب المختار غير مرضى فان الخطأ فى النتيجة بعد صحة ترتيب المقدمات لامعنى له ولايقبله العقل السليم اللهم الا أن يقال ان الادلة الظنية لاتستلزم الحكم فتجوز الاصابة والصحة فى الدليل وترتيب المقدمات مع الخطا فى الحكم واستخراج النتيجة فتأمل (قوله بشئ) وهو أن الغنم لصاحب الحرث لانه قوم الغنم فبلغت قدر نقصان الحرث وهذا الحكم من داود كان بالاجتهاد لا بالوحى والالما جاز لسليمن خلافه ولما جاز لداود الرجوع عنه (قوله وسليمن) معطوف على قوله داود (قوله بشئ آخر) وهو أن الغنم تدفع الى صاحب الحرث ينتفع بها لبنا ونسلا و يقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد كل الى صاحبه ملكه

منصور حتى ان عمله لايصح (والمختار أنه مصيب ابتداء) أى فى حق العمل (مخطئ انتهاء) أى فى اصابة المطلوب وهو مروى عن أبى حنيفة رحمه الله فانه قال ليوسف بن خالد السمتى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فبين أن الذى أخطأ ما عند الله مصيب فى حق عمله والا يكون تناقضا احتج المصوبة بان المجتهد كلف الفتوى وما كلف الا الفتوى بالحق فلولا أنه يصيب الحق به والا لما توجه التكليف عليه باصابته لان الله تعالى لايكلف نفسا الا وسعها ولن يصير كل مجتهد مصيبا للحق الا والحق حقوق وهذا كاستقبال القبلة فانه شرط صحة الصلاة وهى جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى أربع جهات أجزأتهم صلاتهم وجعلوا مصيبين وغير ممتنع أن يكون الحق حقوقا فى أناس مختلفين فى بعضهم حظر وفى بعضهم اباحة اذا كان لايلزم كل واحد منهم مالزم الآخر كما صح ذلك عند اختلاف الازمنة فانه تنسخ الاباحة بالحظر و ينسخ الحظر بالاباحة و كما صح فى باب القبلة عند الاشتباه فان قبلة كل فريق ما أدى اليه تحريه واجتهاده ألا ترى أنه يجوز ارسال رسولين فى وقت واحد الى قومين مختلفين وأحدهما يأمر قومه بتحريم شئ والآخر باباحته مع أن كل واحد منهما حق عند الله فكذلك جاز أن يختلف مجتهدان و يلزم قوم كل واحد

(والمختار أنه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء) لانه أتى بما كلف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان أخطأ فى آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل مأجورا لان المخطئ له أجر والمصيب له أجران وقد وقعت فى زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعى الغنم حرث قوم فحكم داود عليه السلام بشئ وأخطأ فيه وسليمان عليه السلام بشئ آخر وأصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما أى ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتينا حكما وعلما فى ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها

منهما اتباع امامه مع كينونة كل واحد منهما محقا ومن سوّى بين الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يقتض التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا دليل مرجح ومن جعل الواحد أحق يقول بانا لو سوينا بينهما لبطلت مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده في الطلب المبدي عذره بادنى طلب وهذا الان الاصل أن يكون الحق واحدا الا أنا تركنا القول به ضرورة أن لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفتواه فيبقى الواحد أحق لتستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه الى حجته مع الاقرار بان الحق مع كل واحد منهما اذ لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان أي الحكومة والفتوى أو القضية واذا اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر في الحق كان الآخر خطأ وما قضى داود كان رأيا اذ لو كان وحيا لما حل لسليمان مخالفته ثم تخصيص سليمان بفهم القضية يقتضي أن يكون الآخر خطأ اذ لو كان ترك الاحق لما حل لسليمان الاعتراض عليه لان الافتيات على رأي من هو أكبر لا يصح فكيف على الاب النبي وقصته أن الغنم رعت الحرث وأفسدته ليلا بلا راع فتحاكما الى داود فحكم بالغنم لاهل الحرث وقد استوت قيمتاهما أي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال أرى أن تدفع الغنم الى أهل الحرث ينتفعون بالبانها وأولادها وأصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم أفسد ثم يترادّان فقال القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك وكان ذلك باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم وأما في شريعتنا اذا أكل الدواب حرث قوم فلا ضمان عندنا بالليل أو بالنهار الا أن يكون مع البهيمة سائق أو قائد وعند الشافعي يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا الا أنهم أرسلوها وقال مجاهد كان هذا اصلاحا وما فعله داود كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر وقول ابن مسعود في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا أجتهد فيها رأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن أم عبد وقوله عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فأرادوكم أي أهل الحصن أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتماله الخطأ اذ الانزال يكون عن اجتهاد ولو لم يحتمل الخطأ لكان الانزال بأي جهة وجد حقا فيكون حكم الله ولما نهاهم عنه علم انه يحتمل الخطأ ولان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه أما السبب فلان القياس وضع لتعدية الحكم من الأصل الى الفرع فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا لانه يصير تغييرا حينئذ وقد بينا انه مبطل للقياس والنص بصيغته لا يحتمل التعدد ألا ترى أنا لو فرضناه غير معلول لم يكن متعددا فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغييره وأما الحكم فلان اجتماع الحظر والاباحة في شئ واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة ولا يصلح المستحيل حكما شرعيا لأن فيه نسبة التناقض الى الشرع ألا ترى انه امتنع ذلك بالنصين فان النصين اذا كان أحدهما حاظرا والآخر مبيحا لم يجب العمل بهما بل وجب الوقف الى أن يظهر الرجحان لاحدهما أو التاريخ فان قلت التناقض انما يكون أن لو اجتمع الحظر والاباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد بجهة واحدة ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون

أن المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتينا أنهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان أخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت

(قوله يخطئ الخ) فكان اجتهاد داود خطأ اذ لو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل من سليمن وداود قد أصاب الحكم وفهمه فلا يكون لتخصيص سليمن بالذكر جهة ويمكن أن يقال ان معنى الآية ففهمنا سليمن الفتيا التي هي أحق ويؤيده ما نقل عن سليمن وكان ابن احدى عشرة سنة انه قال غير هذا أرفق للفريقين يعني أن ما قال داود حق لكن غيره أحق فحينئذ لا يلزم خطأ داود (قوله ومن قوله الخ) معطوف على قوله من قوله (قوله مذكورة في الكتب الخ) وقد أوردها الشارح في التفسيرات الاحمدية بأتم تفصيل ان شئت فطالعها

المحل الواحد حلالا في حق المجتهدين حراما في حق صاحبه كما كان عند اختلاف الرسل قلت القياس
خلف عن النص والثابت بالنص من الاحكام على العموم ولا يختص قوما دون قوم فكذا الثابت بالقياس
يكون على العموم ويوجب كل اجتهاد ما يؤدي اليه بلا تمييز بين عبد وعبد وانما جاز عند اختلاف
الرسل لانه ثبت بالوحي أن المصلحة في حق هذا القوم الحل وفي حق ذلك القوم الحرمة ولا تناقض
عند تبدل المصلحة أما في المجتهدات فلا تنصيص من الشارع والمصلحة متحدة في حقهما ظاهرا برأينا
فالقول بالحل في حق أحدهما او بالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضا وصحة التكليف
تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء ولا تكلفهم اصابة الحق عند الله لما لم يكن عندهم
دليل يوصلهم الى ذلك ولكن نكلفهم الاجتهاد لرجاء الاصابة فان أصابوا أجروا وان أخطؤا
عذروا وهذا كالامير اذا ضل فرسه فأمر غلمانه أن يطلبوه فخرج كل واحد منهم الى طريق غير
طريق صاحبه ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس
ولكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك واذا وجد واحد منهم الفرس ولم
يجد الآخرون فان الامير يثيب كل واحد منهم للائتمار بأمره في طلبه وان زاد الواحد كذا هنا وقال
أبو حنيفة رحمه الله في الوارث اذا أقام البينة على انه وارثه ولم يشهدوا أنا لا نعلم له وارثا غيره ان
القاضي يدفع المال اليه ولم يأخذ منه كفيلا هذا شئ أي أخذ الكفيل احتاط به بعض القضاة
وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب أي الوارث مائل عن الحق لانه يؤخر حقه
لامر موهوم وهو معنى الجور ثم يقول ان أبا حنيفة لا يخلو اما أن يكون مصيبا في هذا
الاجتهاد أولا فان كان مصيبا يلزم الخطأ في اجتهاد ذلك المجتهد وان كان مخطئا يلزم الخطأ في اجتهاده
وقال محمد في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد أخطأ السنة أي الحق والقضاء
في غير المجتهد فيه لا ينفذ فعلم انه انما نفذ لانه قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ فيه الاجتهاد فينفذ
كما ينفذ في سائر المجتهدات اذا قضى وهذا لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل بأكثر
كلمات اللعان وقيام الاكثر مقام الكل أصل في الشريعة ولهذا يقوم قطع أكثر الاوداج وأكثر
الطواف مقام الكل ألا ترى انه لو فرق بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المرأة نفذ حكمه لكونه مجتهدا
فيه فأولى أن ينفذ اذا أتى كل واحد منهما بأكثر كلمات اللعان وأما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا
في ذلك أن المتحري مخطئ ومصيب أيضا كغيره من المجتهدين ألا ترى أن قوما اذا صلوا بجماعة وتحروا
القبلة واختلفوا انفسد صلاة من علم منهم حال امامه وهو مخالفه لانه مخطئ القبلة عنده ولو كان
الكل صوابا لما فسدت صلاته كالجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة فانه لا تفسد صلاة من خالف
امامه في الجهة وان علم ذلك لان الكل مصيب ولما وجب التحري كما في تلك المسئلة فانا لا نسلم وجوب
التحري على ذلك التقدير فان قالوا لو لم يكن مصيبا لوجب اعادة الصلاة بعد العلم بالخطأ قلنا لانه لم يكلف
اصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات واندراس الامارات لان ذلك ليس في وسعه وانما كلف
طلبه على رجاء الاصابة وهذا لان الكعبة غير مقصودة بعينها حتى لو سجد لها يكفر ألا ترى أن الحكم
ينتقل من عينها الى جهتها ومن جهتها الى ما يقع عنده بالتحري والى أي جهة توجهت دابة الراكب
في النافلة وانما المقصود وجه الله تعالى واليه الاشارة في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال
الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه
الله سقطت اصابة عين الكعبة ألا ترى أن جواز الصلاة وفسادها من صفات العمل لانه ينال عمل
فاسد وعمل جائز والمخطئ مصيب في حق العمل وان كان مخطئا عند الله فثبت بهذا أن مسئلة القبلة

ومسئلتناسواءوهذا عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة لان طريق الاصابة مما يوقف عليه في الجملة لو تكلف المكلف الا أنه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحا للاسقاط أصلا فتى ظهر الخطأ بيقين لزمه الاعادة واحتج من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث اذ الخطأ المطلق هو الخطأ ابتداء وانتهاء لان المطلق ينصرف الى الكامل وبقول النبي عليه السلام في أسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فلو كان الاجتهاد صوابا في حق العمل لما استقام نزول العذاب على الصواب ولنا قوله تعالى وكلا أي من داود وسليمن آتينا حكما وعلما أخبر بقوله ففهمناها سليمان أن سليمن أصاب الحق دون داود ثم بين أنهما أوتيا من الله حكما وعلما فلو لم يكن الاجتهاد صوابا لما سماه حكما أي حكمة وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على أنك ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطأ فعلم أنه كان مصيبا ابتداء لينال الثواب به وقول ابن مسعود لمسروق والاسود كلا كما أصاب ولكن صنيع مسروق أحب الى فيما سبقا من ركعتي المغرب فقاما ليقضيا فصلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس كما وجب الآن قال لاني صليت ركعة مع الامام فيكون هذا رأس الركعتين وصلى الآخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق يقضي مافات من الصلاة ولم يكن بين الركعتين الفائتتين قعدة فان قلت فقول ابن مسعود دليل للمصوبة قلت لا يحتمل ذلك لانه يكون حينئذ متناقضا في كلامه وهذا لانه قال فيما رويناان أخطأت فمن ابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ولان المجتهد ليس في وسعه اصابة ما عند الله فتعذر أن يكون مكلفا به وانما هو مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث أدى ما عليه من التكليف وحرم الصواب وزيادة الاجر امابتقصير منه أو حرمانا من الله ابتداء اذ الاصلح غير واجب على الله تعالى وأما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام برأي أبي بكر فكيف يكون اجتهاد أبي بكر خطأ اذ لا بد أن يقع عمل رسول الله عليه السلام صوابا اذا أقر عليه والله قرره عليه ولو كان خطأ لما قرره عليه اذ التقرير على الخطأ خطأ الا أن هذا أي أخذ الفداء كما هو رأي أبي بكر كان رخصة والمراد بالآية لولا كتاب من الله سبق بهذه الرخصة لمسكم العذاب بحكم العزيمة كما هو رأي عمر وهو قتلهم وقال أهل التأويل لولا حكم من الله سبق أن لا يعذب أحدا على العمل بالاجتهاد وكان هذا اجتهادا منهم لانهم نظروا في أن استبقاءهم ربما كان سببا في اسلامهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم أن قتلهم أعز للاسلام لمسكم فيما أخذتم من فداء الاسارى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا أخطأ كان مأجورا عند البعض بقوله عليه السلام فان أخطأ فله أجر واحد وعند البعض كان معذورا كالنائم لا يأثم بترك الصلاة ولكن لا ينال ثواب المصلين وعند البعض كان موزورا والصواب أن طريق الاصابة ان كان بينا عوتب لان التقصير من قبله وان كان خفيا أجر عليه بالحديث والخطأ انما جاز لخفاء الدليل لا للتقصير منه ولا يضلل بحال بخلاف الاجتهاد في صفات الله تعالى فان المخطئ فيها يضلل ويبدع وانما نسب القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لان الاصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قائلون بوجوب الاصلح وفيه الحاق الولي بالنبي أي في اصابة الحق وهو عين مذهبهم فان من مذهبهم أن لا يجوز أن يفعل الله في حق نبي من الاكرام ما لم يفعله في حق غيره الا أنهم ضيعوا ذلك باختيارهم والمختار أن يقال ان المجتهد يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به أي بهذا القول أي يراد به أنه يصيب الحق ويخطئ الحق اذ المصوبة يؤولون الخطأ الوارد في الحديث على ترك الاحق والصواب على اصابة

الاحق فصاولم يقل على تحقيق المراد به لظن ظان أن المراد به هـذا و يتصل بهذا الاصل اجتهاد غير النبي عليه السـلام فى زمان النبي عليه السـلام وقال بعض العلماء لايجوز لاحد أن يجتهد فى عصر النبي عليه السـلام لان المصير اليه للضرورة ولاضرورة فى عصر النبي عليه السـلام لامكان الرجوع اليـه والجمهور على أنه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السـلام استدلالا بحديث معاذ رضى الله عنـه والاولى أن لايجوز لمن كان بحضرة النبي عليه السـلام قبل الاذن منـه صريحا واجتهاد النبي عليه السلام قدمر قبل فصل القياس

فصـل ولهذا قلنا لايجوز تخصيص العلة لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض) اعـلم أن تخصيص العـلة يجوز عنـد بعض مشايخ العـراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص وغـيرهما والقاضى الامام أبى زيد من مشايخ ماوراء النهر وهوقول المعتزلة وعلى قول مشايخ سمرقـنـد وهوقول الشيخ الامام أبي منصور المـاتريدى وشمس الائمـة السرخسي وفخر الاسـلام وهوأظهر قولى الشافعي لايجوز وهذا الخلاف فى العلة المستنبطة فأمافى العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه (وذلك) أى تخصيص العلة (أن يقول كانت علتى توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصا من العـلة بهذا الدليل) أى المانع فحاصـل التخصيص أن يقول المعلل اذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف مايروم اثباته بعلته موجب علتى كذا الا أنه ظهر ثم مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المـانع بمنزلة العام يخص منـه بعض ما تناوله بالدليل المخصص ولما قال منكرو التخصيص ان العلل القياسية لاتقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا قال مجوزوه هذا غلط منهم لغـة لان النقض ابطال لفعـل قدسبق على سـبيل المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف ونقض العقد والخصوص بيان أن المخصوص لم يكن داخلا فى العموم فانى يكون نقضا ألاترى أن ضد الخصوص العموم وضـد النقض البناء والتأليف و بضدها تتبين الاشياء وشريعة لان التناقض غيرجائز على

(ولهـذا) أى ولاجـل أن المجتهـد يخطئ و يصيب (قلنالايجوز تخصيص العـلة) وهوأن يقول كانت علتى حقـة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها المانع (لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهـد) اذلا يعجز مجتهـد ما عن هـذا القول فيكون كل منهـم مصيبا فى استنباط العلة (خـلافا للبعض) كمشايخ العـراق والكرخي فانهـم جوزوا تخصيص العـلة المسـتنبطة لان العـلة أمارة عـلى الحكم فجاز أن يجعـل أمارة فى بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العـلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثـير من الفقهاء لان الزنا والسرقـة عـلة للجلد والقطع ومـع ذلك لايجلـد ولا يقطع فى بعض المواضع لمـانع (وذلك) أى بيان تخصيص العلة (أن يقول كانت علتى توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها المانع فصار المحـل) الذى لم يثبت الحكم فيه (مخصوصا من العله بهذا الدليل)

(قوله مؤثرة) وموجودة فى الفرع (قال لانه) أى لان القول بتخصيص العـلة (قال الى تصويب الخ) أى عدم القول بانه مخطئ (قوله اذلا يعجز مجتهد ما الخ) فانه أمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض فى علته المستنبطة أن يقول خصصت علتى بدليل مانع فيتخلص عن المناقضة فيسلم اجتهاده عن الخطا فيكون اجتهاد جميع المجتهـدين صوابا فيكون كل منهـم مصيبا فى استنباط العلة وفيه أن طرق دفع العـلة كثيرة فتندفع العلة بتلك الطرق فلا يلزم تصويب كل مجتهد مستـدل وان قلنا بتخصيص العـلة أيضا كذا قيل (قال خلافا للبعض) قال بحر العلوم ان هذا الاختلاف قليـل الجدوى ليس له ثمرة يعتـدبها وأفاد أعظم العلماء العجب من الفخـر الرازى القول بعدم جواز التخصيص ونسبة الجواز الينا انتهى أقول ان أظهـر قولى الشافـعى رحمه الله ان تخصيص العلة غيرجائز كما هو مـذهب جمهورنا كذا فى التحقيق فقول الرازى بعدم جواز التخصيص ليس بعجب وان بعضا منا قالوا بجواز تخصيص العلة كذا فى التحقيق فنسبة الجواز الينا كما وقعت من الفخـر الرازى ليس بعجب أيضـا فتأمل (قوله أمارة) وليست علة تامة موجبة للحكم (قوله فجاز أن يجعل الخ) ألاترى أن المطـر قـد يتخلف عن السحاب مـع أن السحاب علامة له (قوله ذهب الى تخصيصها الخ) لانها تقبل أن يقال انها خصصت منها صورة من الصور من غـير بيان المخصص اذ النصوص لاتحتمل الفساد والمناقضة كـذا قيـل (قوله الجلد والقطع) لف ونشر مرتب (قوله لمـانع) كما اذا رجع عن الاقرار قبل الحد فى سائر الحدود الخالصة لله تعالى صح رجوعه كحد الشرب وحـد السرقة وان ضمن المـال كذا فى الدر المختار (قال أن يقول) أى المعلل عند تخلف الحكم عن العـلة (قال ذلك) أى الحكم (قال لم يجب) أى الحكم (قال مع قيامها) اى العـلة (قال من العلة) أى التى ليس فيها عموم حقيقة فانه لاعموم للمعنى حقيقة ولكن تلك العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم (قال بهذا الدليل) أى المـانع وانما قيـد به لان مجرد قول المعلل لايسمع بل يجب عليه أظهار المـانع الذى يصح للتخصيص (قال بناء على عدم العـلة) باظهار زيادة قيـد و وصف له مدخل فى العليـة وذا منتف فيما عـدم فيه الحكم

الكتاب والسنة والخصوص جائز واجماعا لان القائسين أجمعوا أن من الاحكام ما ثبت بالنص أو الاجماع أو الضرورة بخلاف القياس فخصت بها عن موجب القياس ولولاها لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك وفقهها ان المعلل متى ذكر وصفا خاصا وادعى أنه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل أن يكون العدم لفساد علته فيتناقض واحتمل أن يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب أن يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فقد يناقض كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع فيورد عليه البيع بالخيار فيقول امتنع ثبوت الملك ثمة لمانع وهو الخيار ولوجوده هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال أن يكون عدم الحكم لفساد العلة لا للمانع وهذا لان دعواه أن هذا الوصف علة قول بالرأى ويحتمل الغلط فيما لم يبين المانع لا ينتفى عنه معنى الفساد بخلاف الخصوص فى النصوص لانها لا تحتمل الغلط فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص الا الخصوص الذى يليق بكلام الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل لتعين جهة الخصوص ثم بالاجماع واحتجوا على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف الاصل وقد جاز تخصيص نص العام اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة والا يلزم مخالفة الفرع الاصل ولان كل واحد منهما أمارة على حكم الله تعالى وكما أن النص العام يوجب الحكم فى كل مسمى يتناوله فكذا المعنى يوجب الحكم فى كل موضع يوجد فيه فلما جاز قيام الدليل على أن المخصوص غير مراد مع أن النص العام يتناوله جاز أن يقوم الدليل على أن الحكم غير ثابت فى الموضع المخصوص لوجود المانع مع وجود المعنى فيه والعجب من القاضى الامام أبى زيد أنه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تعم بحسب عموم العلة والعلة بعد ما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان جوازه يؤدى الى نسبة التناقض الى الشرع والتناقض أمارة الجهل فلا يليق به بيانه أن من قال ان المؤثر فى استدعاء الحكم هذا الوصف فقد قال بان الشرع جعله دليلا وأمارة على الحكم أينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن أمارة ودليلا على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وأمارة على الحكم شرعا وليس بدليل وأمارة وهذا تناقض فان قال الشرع جعله أمارة ودليلا فى بعض المواضع دون البعض قلنا الدليل على أن الشرع جعله امارة التأثير والتأثير قائم فى الموضع الذى خص فاخراجه من أن يكون دليلا وأمارة مع قيام ما جعله الشرع أمارة ودليلا تناقض بين بخلاف النص العام لان التخصيص يبين أن المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة بناء على أن المعانى هل لها عموم أم لا فعندهم للمعانى عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم لان المعنى واحد وانما تعددت محاله فلا تقبل التخصيص ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لان كل واحد منهما مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين أن ذلك القدر لم يدخل فى الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص فى العدد المخصوص فلم يفسد أحدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بأن أريد به بعضه مع بقائه حجة والالفاظ مما يجرى فيه الاستعارة دون المعانى ولا سبيل اليهما فى العلل أما النسخ فانه لا يجرى فى العلل كامر وكذا الاستثناء لانه تصرف فى اللفظ فيليق بالعبارات ليبين به أن الكلام عبارة عما وراء المستثنى ولما لم يخل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول بتخصيص العلل لخلوه عنهما على انه يؤدى الى تصويب كل مجتهد يوجب عصمة الاجتهاد عن الخطا والمناقضة كالنص وفى ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح فى حق المجتهد أن يكون مصيبا ولما كان كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيقبل عليه التخصيص كالنص ولما جاز الخطأ على المجتهد عندنا جاز أن تكون علته منقوضة ولا تقبل الخصوص لكن الحكم قد يمتنع بزيادة وصف أو نقصانه وهو الذى يسمونه

وعندنا

مانعا مخصصا وبهذه الزيادة أو النقصان تتغير العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم معدوما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصا للعلة فالحاصل أنهم يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فينسبون عدم الحكم مع قيام العلة الى المانع وذلك تخصيص كدليل الخصوص فى بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) لوجود المغير وهو الزيادة أو النقصان والعدم بالعدم ليس من الخصوص فى شئ وقولهم ان المعدول عن القياس بنوع استحسان مخصوص من القياس بالاجماع قلنا الطريق فى الاستحسان هذا وهو أن القياس ان ترك باستحسان ثبت بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص لان العلة لم تجعل علة فى مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فان الخاص يكون مخصصا العام فى ذلك القدر لان أحدهما لا يفسد بصاحبه لانه لا يتوهم الفساد فى أحدهما فيكون مخصصا القدر الذى تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطا والفساد وهى تحتمل الاعدام حكما فاذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكما فى ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة فلا يكون تخصيصا ولا تناقضا وكذا اذا ثبت بالاجماع لان الاجماع مثل الكتاب والسنة وكان أقوى من العلة والضعيف فى مقابلة القوى معدوم حكما أو بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه أو منصوص عليه أو بالقياس الخفى لما بينا أن الضعيف فى معارضة القوى معدوم حكما (وبيان ذلك فى الصائم النائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه) أى ركن الصوم والعبادة لا تتأدى بدون ركنها (ويلزم عليه الناسى فمن أجاز الخصوص) أى فمن جوز تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر) أى قوله عليه السلام تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة (وقلنا امتنع الحكم فى الناسى لعدم العلة) حكما (لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال فانما أطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى الجناية) وصار أكله كلا أكل حكما (وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه) والنائم ليس فى معناه لان الفعل الذى يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقى معتبرا فيفوت به ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق وكذلك نقول فى الغصب انه لما صار سبب ملك البدل أى ضمان الغصب وجب أن يكون سبب ملك المبدل أى المغصوب تحقيقا للعدل ويلزم على هذا المدبر فانه يتقرر الملك فى قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك فى المدبر للغاصب فمن جوز تخصيص العلة يقول امتنع حكم هذه العلة فى المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن نقول ان الحكم عدم فى المدبر لعدم العلة

وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) بان يقول لم توجد فى محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا أيضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز أحد عن أن يقول لم تكن العلة موجودة هنا أجيب بان فى بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى أولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل أصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل (وبيان ذلك فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه) بالاكراه أو فى النوم (انه يفسد الصوم لفوات ركنه) وهو الامساك (ويلزم عليه الناسى) فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه (فمن أجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر) يعنى قوله عليه السلام تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة (وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكأنه لم يفطر لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه) كما زعم

(قوله بان يقول) أى المعلل اذا ورد النقض (قوله لانها) أى لان العلة (قوله يلزم التناقض) أى فى قول المعلل (قوله اذ لا يلزم الخ) بل يلزم فيه العدول الى غير ما قاله أولا بزيادة قيد أو وصف فبقى الاجتهاد الاول سالما عن الخطا فلا يلزم تصويب كل مجتهد (قال وبيان ذلك الخ) أى بيان تخصيص العلة عندهم وعدم الحكم بناء على عدم العلة عندنا (قال اذا صب الخ) الصب بالفتح ريختن (قوله فانه لا يفسد صومه الخ) فتخلف الحكم أى فساد الصوم عن العلة أى فوات الركن وهو الامساك (قال خصوص العلل) أى تخصيص العلل (قال ثمة) أى فى الناسى (قوله تم على صومك) قد مرت هذه الرواية فتذكره (قال امتنع الحكم) أى فى الناسى (قال لعدم العلة) وهو فوات الركن (قال لان فعل الناسى الخ) بيان لزيادة وصف فيه أخرجه عن العلية (قال منسوب الى الخ) كما يشير اليه الشارع عليه السلام بقوله فانما أطعمك الله وسقاك الله (قال فسقط عنه الخ) لسقوط اعتبار فعله فصار أكله كلا أكل

الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا للملك بدل العين المغصوبة وهذا لان ضمان المدبر ليس يبدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الغائبة لان شرط كون القيمة بدلا عن العين أن يكون العين محلا للنقل وذا غير موجود فى المدبر فالذى جعل عندهم دليل الخصوص جعلنا مدليل العدم وهذا أصل هذا الفصل وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعانى الخالصة وهذا لانهم جعلوا نفس الوصف حجة بدون الاثر الذى هو معناه فيكون موجبا بصيغته كالنص فاذا وجد الوصف ولا حكم معه يكون مخصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى المؤثر علة فلا يحتمل أن يكون موجودا بدون أن يكون علة فلا يقبل التخصيص وكذلك نقول فى الزنا انه حرث للولد فأقيم مقامه فى ايجاب حرمة المصاهرة لان ثبوتها فى الاصل باعتبار الولد الذى يتخلق من الماءين لثبوت شبهة البعضية بواسطة الولد فيصير بواسطة الولد أمهاتها وبناتها كامهاته وبناته وآباؤه وأبناؤه كآبائها وأبنائها والشبهة تعمل عمل الحقيقة فى ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان سبب البعضية حسي وانما لم تكن هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة البعضية وأنها توجب الحرمة فى غير موضع الضرورة لا فى موضعها فان حواء خلقت من آدم فكانت بعضه حقيقة وهى حلال له فكذلك شبهة البعضية انما توجب الحرمة فى غير موضع الضرورة وفى الموطوءة ضرورة و يلزم على هذا أن الحرمة لم تتعد الى الاخوات والعمات والخالات فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة فى هذه المواضع بالنص وهو قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم أو الاجماع ونحن نقول ان العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها وهى لم تجعل علة عند معارضة النص وفى تحريم الاخوات وكذا وكذا معارضته لان حكم النص حرمة أخوات الزوجة والعمات والخالات مؤقتة لقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أختها ولا على ابنة أخيها وتزويج النبى عليه السلام ابنتيه من عثمان رضى الله عنه يثبت الجواز فى غير هذه الحالة بقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم ولو تعدت الحرمة اليهن يلزم تغيير النص ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل وكان عدم الحكم فى هذه المواضع لعدم العلة لا للمانع مع قيام العلة (وبنى على هذا تقسيم الموانع وهى خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لعدم المحل (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام العلة فى حق المالك لعدم ولايه العاقد عليه وان انعقد تاما فى حقه ولهذا لو أجازه المالك جاز ولو أبطله بطل فعلم أنه منعقد غير تام فى حقه (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك فى المبيع للمشترى (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) حتى لا تتم الصفقة

مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة (وبنى على هذا) أى على بحث تخصيص العلة بالمانع (تقسيم الموانع وهى خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم مالم يوجد رضا المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا أن يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع) فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد

(قوله ماجعله) أى ذلك الاثر (قوله الخصم) أى مجوز تخصيص العلة (قوله دليلا على عدم الخ) فان ذلك الاثر يدل على أنه مافات الركن بل وجد الامساك فان أكله كلا أكله (قوله بالمانع) متعلق بالتخصيص (قال الموانع) أى موانع الحكم مع وجود العلة (قال وهى خمسة) أى عند من جوز تخصيص العلة بالمانع وأما من لم يجوزه فتقسيم المانع عنده الى نوعين مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة والموانع الثلاث الاخيرة تثبت عنده فى العلل الشرعية كذا قال أعظم العلماء رحمه الله (قوله لا ينعقد البيع) فالحرية مانعة منعت عن انعقاد البيع الذى هو سبب الملك وعلته فان الحر ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال (قوله ولكنه لا يتم الخ) فملك الغير مانع منع تمامية البيع (قوله وعد هذين الخ) دفع دخل وهو أن هذين القسمين ليسا من أقسام تخصيص العلة فلم عدهما ههنا (قوله وههنا لم توجد العلة) فتخلف الحكم فى هذين القسمين لعدم العلة لا للمانع مع وجود العلة (قوله انها) أى العلة وجدت أى فى هذين القسمين (قوله ولهذا عدل صاحب الخ) ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا أو تماما (قال كخيار الشرط) أى للبائع (قوله العلة) أى البيع (قوله ولكن لم يبتدئ الخ) فالخيار مانع منع ابتداء الحكم أى الملك للمشترى كذا فى الهداية (قوله ولكنه لم يتم معه) فان تمام الملك الذى هو الحكم بدون عبارة عن التصرف فى المبيع وعدم التمكن من فسخه بدون قضاء ورضا وخيار الرؤية لا ينافيه ولهذا أى لعدم تمام الملك يتمكن الخ

بالقبض معه ولهذا لو اشترى من آخر عدل زطي ولم يره فقبضه وحدث بثوب منه عيب فليس له أن يرد شيأ منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب في يده فلو رد شيأ من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمام وأنه لا يجوز كذا في المحيط (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضاء أو القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد ثم بلا قضاء ولا رضاء فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لا تتم قبله لكن البيع على شرف الانفساخ فيكون مانعا من لزوم الحكم وفي الحسيات الرامي اذا انقطع وتره أو انكسر فوق سهمه لم ينعقد علة لان العلة هي الرمي المتصل بالمحل ولم يوجد منه شيء واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما يكون علة اذا أصاب المرمى وهذا المانع منع تمام العلة حيث لم يصل الى المحل واذا أصابه فدفعه بترس عليه أو درع منع ابتداء الحكم لان العلة قد تمت فكان من حكمه الجرح الذي هو قبل وهذا المانع منع ابتداء الحكم بخلاف الحائط لانه منع الوصول الى المحل أما الترس أو الدرع فلا يمنع الوصول اليه واذا أصابه فجرحه ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم لان الحكم الجرح وانما يتم اذا سرى ألمه الى الموت فما يقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة واذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى أمن من الموت منع لزوم الحكم ولهذا كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته اذ لا يتوقع منه الهلاك غالبا

﴿فصل﴾ في الدفع (ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع أما الطردية فوجوه دفعها أربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله) وانما قدم على غيره لانه يرفع الخلاف فهو أحق بالتقديم وهذا لان المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجئ أصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك (كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

بدون قضاء أو رضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال (ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع) فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتأثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو أساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما تبين ان شاء الله تعالى (أما الطردية فوجوه دفعها أربعة القول بموجب العلة) أي قول المعترض بموجب علة المستدل (وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله) مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه (كقولهم) أي قول الشافعية (في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية) بأن يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فأوردوا العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ أينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء

(قوله ولا يتمكن) أي المشترى (قوله ولكنه يمنع لزومه) أي لزوم الحكم فان لزوم الملك عبارة عما ذكر في تمام الملك مع عدم القدرة على الفسخ المطلق بالقضاء أو الرضا لخيار العيب يمنع هذا اللزوم لان له أي للمشترى ولاية الرد والفسخ اذا وجد عيبا في المبيع (قال طردية) المراد بالطردية العلل التي استنبطت بالعقل وما ثبت تأثيرها بنص أو اجماع في جنس الحكم المعلل بها بل انما حكم بعليتها بالطرد وجودا وعدما أو وجودا فقط والعلل المؤثرة ضدها كذا قيل (قال ضروب) أي أنواع من الاعتراضات (قوله يلجئهم) الالجاء بيچاره كردن (قوله والمؤثرة) بالنصب معطوف على قوله الطردية (قوله المناظرة) هي توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين لاظهار الصواب (قوله والمحاورة) في منتهى الارب پاسخ وسخن گفتن و پاسخ دادن يكديكررا (قوله وقد اقتبس) الاقتباس آتش فرا گرفتن وفائده گرفتن از كسى (قال فوجوه دفعها أربعة) وهذا على تقدير تسليم ان العلل الطردية حجة والا فلا حاجة الى وجوه دفعها (قال بموجب) بفتح الجيم (قال وهو) أي القول بموجب العلة التزام ما يلزمه الخ أي تسليم ما يوجبه المستدل بتعليله مع بقاء الخلاف وثبوت مدعى المجيب وهذا لا يخلوا ما أن يكون المعلل غافلا عن مراد الخصم أو يكون الخصم غافلا عن مراد المعلل وحينئذ لا بد للمعلل من أن يبين مراده فلا يكون بعد هذا البيان للخصم سبيل الا الرجوع الى الممانعة كذا قيل وقوله يلزمه من الالزام وقوله بتعليله متعلق بقوله يلزمه (قوله وهي الفرضية الخ) فيه أن الفرضية علة مؤثرة لتعين النية ثبت تأثيرها فيه كذا قيل

فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وانما يجوزه باطلاق النية على أنه تعيين) لا على أن التعيين عنه موضوع وقد مر تقريره في أوائل الكتاب ولان هذا الوصف يوجب التعيين ولكنه لا يمنع وجود ما يعينه وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما آخر غير صوم رمضان فيكون هو متعينا بتعيين الشرع فيصاب باطلاق النية كالمتوحد في الدار وكقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول عندنا يسن تثليثه لان قدر الفرض يتأدى بالربع عندنا وبأقل منه عندكم ويسن الاستيعاب بالاجماع وفيه تثليث قدر المفروض من المسح لان الباقي بعد الفرض يكون مثلي قدر المفروض وزيادة فكان تثليثا ولكن في أمكنة وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان من دخل ثلاث دور أو دخل دارا واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات فان غير العبارة وقال وجب أن يسن تكراره قلنا لا نسلم هذا الحكم في الاصل فان التكرار في الاصل وهو الغسل غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذ السنن شرعت مكملات للفرائض وتكميله باطالته في محله ان أمكن كاطالة القراءة والقيام والركوع والسجود الا أن الفرض لما استوعب محله صرنا الى التكرار خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة وفي مسح الرأس الاصل مقدور عليه لاتساع محله فيبطل الخلف وظهر بهذا فقه المسئلة وهو أن لا أثر للركنية في التكرار كما في أركان الصلاة والتكميل ليس باثر الركن لا محالة بل يجوز أن يكون أثرا لغير الركن كالمضمضة والاستنشاق ألا ترى أن مسح الرأس شاركه مسح الخف في أن الاستيعاب الى أصل الساق سنة وان لم يكن مسح الخف ركنا بل شرع رخصة وهذا لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينتفي بانتفائه ويجوز الوضوء بدون مسح الخف فعلم أنه ليس بركن فأما غسل القدمين فركن لأنه لا تصور للوضوء بدونه اما أصلا أو خلفا فعرفت أن وظائف الوضوء أركانها وسننها ورخصتها سواء في الاكمال ولا عبرة للركنية فيه فأما أثر المسح في التخفيف فلازم لانه لم يوضع لتنقية المحل بل المتعلق به طهر حكمي فكان تكميله باطالته لا بالتكرار فالتكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا وأما الغسل فموضوع للتنقية وا كمال التنقية في تكراره ليزداد المحل طهارة كما في غسل النجاسة العينية عن البدن أو الثوب فكان التكرار فيه تكميلا ولم يكن محظورا فقد أدى القول بموجب العلة الى الممانعة أي الى منع سنية التكرار في الاصل وهذا كله بناء على أن فرض مسح الرأس يتأدى ببعض الرأس لا محالة وهم لا يسلمون ذلك بل الفرض عندهم يتأدى بالكل لكنه رخص في الحط الى أدنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم فانها فرض وان طالت وان كان الفرض يتأدى بثلاث آيات أو بآية قصيرة والجواب عنه أن هذا خلاف الكتاب لانا بينا في حروف المعاني أن الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا برؤسكم لان الباء دخلت في محل المسح بل البعض مراد بالنص وهو أصل لا رخصة فكان

والكفارة والصلوات الخمس ونحن ندفعه بموجب علته (فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على أنه تعيين) أي سلمنا أن التعيين ضروري الفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم أن التعيين القصدي معتبر ولا نسلم أن علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لأنواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض أهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب

(قال لا يصح) أي صوم رمضان (قال وانما نجوزه) أي صوم رمضان (قال على أنه) أي على أن هذا الاطلاق (قوله ضروري الفرض) فوصف الفرضية موجب للتعيين (قوله وهذا الاطلاق) أي اطلاق النية لصوم رمضان (قوله اذا انسلخ الخ) قد مر فتذكره (قوله الا عن رمضان) فأيام رمضان لا تصلح الا لصوم رمضان لا غير (قوله فنقول لا نسلم الخ) وهذا القول ممانعة فرجع القول بالموجب الى الممانعة (قوله معتبر) أي بحسب اقتضاء الفرضية (قوله وقته) أي وقت القضاء والكفارة (قوله يصاب) الاصابة رسيدن ويافتن (قوله هذا الاعتراض) أي القول بموجب العلة (قوله لانه سطحي) أي ضعيف نسبة الى السطيح كامير كشته دراز افتاده وآنكه در برخاستن بطي بود از جهة ضعف كذا في منتهى الارب

استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل على ثلاث مرات في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف فكذا هنا وكقولهم باشر نفل قربة لايمضى في فاسدها فلا يلزمها القضاء بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لايجب القضاء بالافساد ولهذا يجب اذا فسد لاباختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء وانما يجب بالشروع لان النفل يصير مضمونا عليه بالشروع لما عرف وفوات المضمون يوجب المثل فان قالوا وجب أن لايلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قياسا على الوضوء قلنا لايجب القضاء بالافساد ولا بالشروع في عبادة لايمضى في فاسدها بل بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لايمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا بخلاف الوضوء فانه لايلتزم بالنذر فلا جرم لايلتزم بالشروع وهذا كلام حسن لان الموجود يجوز أن يكون حسنا بالنظر الى بعض صفاته ورديئا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز أن تكون القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف آخر وكقولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بقتله كالفرس فنقول لايتقدر بدله باعتبار هذا الوصف بل بوصف الآدمية اذ العبد مشتمل عليهما لأنه مكلف بالعبادات وأهل للعبادات كالأحرار ويباع في الاسواق كما تباع البهائم وكقولهم في اسلام المروى في المروى أسلم مذروعا في مذروع فيجوز كاسلام الهروى في المروى فنقول من حيث انه أسلم مذروعا في مذروع يجوز العقد ولكن هذا الوصف لايمنع فساد العقد بدليل آخر ألا ترى أنهما لو شرطا شرطا فاسدا أو لم يكن رأس المال مقبوضا في المجلس كان فاسدا مع أنه أسلم مذروعا في مذروع فاذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر فكذا عندنا يفسد باعتبار الجنسية وكقولهم في المختلعة أنها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنقول بموجبه لان الطلاق لايلحقها باعتبار انها منقطعة النكاح بل باعتبار أنها معتدة عن نكاح صحيح فالعدة أثر النكاح فالحق به بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه لايقع الطلاق وكقولهم في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين أو الظهار تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فنقول بهذا الوصف لايجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لايمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق فانه قال فتحرير رقبة أو تحرير رقبة كالدين يسقط بالابراء وان كان الموجب لوجوب الدين في الذمة وهو البيع أو الاجارة أو نحوهما موجودا فيضطر الى الرجوع الى بيان أن المطلق هل يحمل على المقيد أم لا وكقولهم في السرقة انها أخذ مال الغير بلا تدين أي بلا اعتقاد أنه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي اذا أخذ مال العادل أو العادل اذا أخذ مال الباغي فانه لايجب الضمان لانه أخذه تدينا لانا نقول انها موجبة للضمان لكن القطع ينفيه كما ينفيه الابراء فكما أن الابراء مسقط للدين مع قيام الموجب للدين فكذا هذا الضمان يسقط عندنا باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى بيان أن القطع هل يبقى الضمان أم لا وقد استوفينا الكلام فيه في أوائل الكتاب (والممانعة وهي اما أن تكون في نفس الوصف

واجب فلا يقبله قط (والممانعة) وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل (وهي) أربعة بالاستقراء لانها (اما أن تكون في نفس الوصف) أي لانسلم أن هذا الوصف الذي تدعيه وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشافعي رحمه الله في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لانسلم أن العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار

(قوله عدم قبول الخ) بالسند أو بدونه والسند ما يذكر لتقوية المنع (قوله مقدمات دليل الخ) أي كون الوصف علة وكونها متحققة في الاصل والفرع وغيرهما (قال لانها) أي لان الممانعة (قوله أي لانسلم الخ) هذا التفسير لكلام المصنف على رأى المصنف فانه جعل المنع الاول منع علية الوصف وحينئذ يرد عليه أن المنع الثاني الذي بينه المصنف بقوله أو في صلاحيته للحكم مع وجوده عين المنع الاول فان صلاحية الوصف للحكم هو عليته للحكم فمنع هذه الصلاحية هو منع العلية الا أن يفرق بان المنع الاول منع نفس العلية سواء كانت عليتها طردية أو مؤثرية والمنع الثاني منع كون العلة علة مؤثرة فحصل الفرق بين المنعين لكنه حينئذ يلزم استدراك قول المصنف مع وجوده فانه لادخل لوجود الوصف في منع تأثيره للحكم والقوم جعلوا المنع الثاني منع صلاحية الوصف للحكم أي عليته له والمنع الاول منع نفس تحقق الوصف في الاصل المقيس عليه كان يقول معلل ان مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيدفع بالمنع بعدم تحقق العلة في المقيس عليه أي الاستنجاء فان الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية وليس المسح تطهيرا لهذه النجاسة فلو حمل كلام المصنف اما أن يكون في نفس الوصف أو في صلاحيته للحكم مع وجوده على هذين المنعين اللذين رضي بهما القوم لكان أنسب لكنه يلزم توجيه الكلام بما لايرضى به قائله فتدبر (قوله في كفارة الافطار) أي في أداء رمضان (قوله فلا تكون) أي كفارة الافطار (قوله بل الافطار الخ) أي بل العلة هو الافطار عمدا

أوفى صلاحيته للحكم مع وجوده أوفى نفس الحكم أوفى نسبته الى الوصف) فهى أربعة أوجه أما الاول فكقولهم فى كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم لانا لانسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه يكون جناية متكاملة وكقولهم فى بيع التفاحة بالتفاحة انه باع مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول ما تعنون بقولكم مجازفة أتريدون مجازفة ذات أو وصف فلابد من القول بمجازفة الذات لان المجازفة فى الوصف فى هذه الاموال عفو لان جيدها ورديئها سواء ثم نقول أتعنون مجازفة ذات من حيث صورته التى بها عرفت تفاحة أم من حيث المعيار الذى وضع لبيان القدر فلابد من القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز أن تكون حبات الحنطة فى أحدهما أكثر من الآخر فيثبت أن الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا مطلقة واذا فسروا بالمجازفة كيلا لم يجدوها فى التفاحة لان المجازفة كيلا فيما لا كيل له محال فان قالوا لا حاجة لنا الى هذا لم نسلم لهم ان المجازفة المطلقة محرمة فيضطرون الى اثبات أن الطعم علة لحرمة البيع بشرط الجنس وقد وجدت والمساواة مخلص عن الحرمة ولم توجد وهذا معنى قول الشيخ مع أن الكيل الذى يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار يعنى أن الكيل الذى يظهر الجواز عند وجوده لا أثر له سوى أن يبين أن لا فضل على المعيار وهو اعدام المجازفة فلا يبالى بفوت الكيل لانه لا أثر له لكنه مخلص عن الحرمة فاذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة وعندنا الجواز أصل فى هذه الاموال كما فى سائر الاموال والحرمة باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار وذا لا يتحقق الا فيما تتحقق فيه المساواة بالمعيار ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا فى الحاصل منع للوصف الذى جعله علة فانه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة لحرمة البيع فنقول لا نسلم بأنه مجازفة لان المجازفة نوعان فى الذات وفى الوصف والتى فى الوصف غير مرادة بالاجماع والتى فى الذات لا توجد لانها المجازفة فى المعيار والتفاحة لا تدخل تحت المعيار فلا تتحقق المجازفة فى المعيار فيها وكقولهم فى الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة لانا نقول ترجى مشورتها برأى قائم فى الحال أم برأى سيحدث فى المآل فان قال برأى قائم لم نجده فى الفرع لانه ليس لها رأى قائم فى الحال لا فى المنع ولا فى الاطلاق وان قال برأى سيحدث لم يوجد فى الاصل لان المانع فى البالغة الرأى القائم لا ما سيحدث وان قال لا حاجة لى الى هذا التفصيل

عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب أيضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار (أوفى صلاحيته للحكم مع وجوده) أى لانسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعى رحمه الله فى اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لانسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر بل الصالح له هو الصغر (أوفى نفس الحكم) أى لانسلم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شئ آخر كقول الشافعى رحمه الله فى مسح الرأس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم أن المسنون فى الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففى الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفى الرأس لما استوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث (أوفى نسبته الى الوصف) أى لانسلم أن هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل أن نقول فى المسئلة المذكورة لانسلم أن التثليث فى الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان فى الصلاة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية

الحكم (قوله لعدم الممارسة) فى منتهى الارب ممارسة مروسيدن وهميشكى ورزيدن (قوله لهذا الحكم) أى اثبات الولاية (قوله لم يظهر له) أى لوصف البكارة (قوله فى موضع آخر) أى سوى محل النزاع (قوله بل الصالح له) أى لاثبات الولاية هو الصغر سواء كانت بكرا أو ثيبا فانه ثبت له تأثير فى موضع آخر ألا ترى أن الصغير يولى عليه فى ماله لصغره (قوله كقول الشافعى) أى كقول أصحاب الشافعى رحمه الله (قوله لانسلم أن المسنون الخ) أى ليس حكم الاصل فى الاعضاء المغسولة التثليث (قوله بل الاكمال الخ) فان السنة هى اكمال الفرض فى محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه (قوله فيكون هو السنة الخ) فصار الاكمال سنة وهو الاستيعاب لان التثليث ضم المثلين وفى الاستيعاب ضم ثلاثة أمثال ان قدر أن الفرض مسح ربع الرأس وضم أكثر من ثلاثة أمثال ان قدر أن الفرض شعرة أو شعرتان واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار كذا فى التلويح (قال أوفى نسبته) أى نسبة الحكم (قوله هذا الحكم) أى حكم الاصل (قوله الى هذا الوصف) أى الذى ذكره المعلل (قوله وبالمضمضة الخ) معطوف على قوله بالقيام

بل نقول يشترط رأيها بلا تفصيل فنقول بموجب علته عندنا لا تنكح الا برأيها الان رأى الولى رأيها فان قال بأيهما كان انتقض بالمجنونة لان المجنونة تزوج فى الحال ورأيها غير مأيوس عنه لان الجنون يحتمل الزوال ويتبين به فقه المسئلة وهو أن القاطع لولاية الغير رأى قائم لا رأى سيحدث فالرأى المعدوم لا يجوز أن يكون شرطا مانعا لثبوت الولاية ابتداء بأن وصلت الولاية الى الجد بموت الاب أو دليلا قاطعا للولاية بأن كان حيا وهذا لان ولاية الاب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة فلا يصلح عدم رأيها دليلا قاطعا الولاية عليها اذ الرأى هو القاطع فلم يجز أن يتعجل القطع على الرأى اذ الحكم لا يسبق العلة ولان رأيا سيحدث لو قطع الولاية أو منعها لما ثبتت الولاية على صبى وصبية أصلا هذا الذى ذكرنا ممانعة فى الوصف لكن فى الفرع لا فى الاصل فان ذلك مسلم وهذا لان تعلق الرجم بالجماع مسلم أما تعلق كفارة الفطر بالجماع فغير مسلم وكذا حرمة بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم أما بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة فحرمتها غير مسلمة وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم وفى الثيب الصغيرة غير مسلم أما فى الاصل فكقولهم فى مسح الرأس انه طهارة مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالاحجار فنقول لا نسلم هذا الوصف فى الاصل فان الاستنجاء ازالة النجاسة الحقيقية وليس بطهارة مسح ولهذا كان الغسل بالماء أفضل فيضطر الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح فالمسح والغسل فى طرفى نقيض اذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه يحقق غرضه وهو التنقية وفى المسح يفسده لانه لم يبق مسحا ويلحقه بالمخطور وأما الثانى فهو أن يقول لم قلت ان هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف انما يصير علة بالتأثير فما لم يبين التأثير لا يصير حجة ولا يثبت به الحكم الذى ادعاه كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بواسطة السراية فاذا أقام بينة انه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص ما لم يقم البينة أن الجرح سرى الى النفس فان قال انى أردت اثبات مذهبى وعندى الطرد حجة بدون التأثير فلا احتياج الى التأثير فنقول المقام مقام المحاجة ولا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم ألا ترى أن الكافر اذا أقام شاهدين كافرين على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعى لكن لما لم تكن حجة عند الخصم لم تقبل كذا هنا وأما الثالث فكقولهم فى مسح الرأس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم هذا الحكم فى الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التثليث بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض فى محله من جنسه لان الاكمال صفة للاصل فلا يثبت الا بما هو من جنس الاصل كما فى أركان الصلاة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض فى محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذا الركوع والسجود ولما استوعب الفرض كل المحل لم يمكن اكمال فعل الغسل فى ذلك المحل الا بالتكرار فكان التكرار لضرورة ضيق المحل لا لكونه ركنا وقد أمكن الاكمال فى المسح بغير تكرار اذ الاستيعاب ليس بفرض فبالزيادة على القدر المفروض الى تمام الاستيعاب يحصل الاكمال ولان المشروع فى الاصل أى غسل الوجه اطالته لا تكراره كما فى أركان الصلاة وانما صير الى التكرار لضرورة ضيق المحل ولا ضرورة هنا فالاول لبيان الحكم وهو أن المشروع التكميل والثانى لبيان سبب التكميل فى الاصل وهو الاطالة لا التكرار وكقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء فانا نقول يشترط تعيين النية بعد تعينه أم قبل تعينه فان قال بعده لم نجده فى الاصل أى صوم القضاء فصحت الممانعة وان قال بمحل التعيين لم نجده فى صوم رمضان لانه متعين لعدم شرعية غيره فيه فصحت الممانعة أيضا فان قال لا حاجة لى الى هذا قلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين غير أن اطلاقه تعيين لما مر غير مرة وكقولهم فى بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة

فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول أتعنون حرمة مطلقة أم حرمة تزول بالمساواة فان قالوا حرمة
مطلقة لم نجدها فى الاصل لان الحرمة فى الاصل تزول بالمساواة كيلا وان قالوا حرمة تزول بالمساواة لم
نجدها فى الفرع لانه ليس للتفاحة بالتفاحة حال مساواة يجوز البيع معها عند الخصم وهذا لانها
يدخل تحت المعيار لا تتصور فيه المساواة فى المعيار فصحت الممانعة وكقولهم ثيب ترجى مشورتها فلا تزوج
كرها الا انا نقول ما تعنون بقولكم كرها فلا بد من أن يقولوا بدون رأيها اذ ليس ههنا اكراه تخويف فنقول
بدون رأيها ولها رأى معتبر شرعا أم غير معتبر فلا بد من أن يقولوا معتبر شرعا الا ان ما لا يعتبر شرعا فهو لغو
فنقول فى الاصل أى الثيب البالغة عدم الرأى غير مانع لكن الرأى القائم المعتبر شرعا مانع ولم يوجد
فى الفرع رأى معتبر شرعا وكقولهم فى السلم فى الحيوان انه ثبت دينا فى ذمة مهرا فيثبت سلما كالمكيل
والموزون فنقول لهم يثبت دينا معلوما بوصفه أم بقيمته فان قالوا بوصفه لم نسلم فى الفرع أى فى السلم
لان الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات لانه وان ذكر الجنس والنوع والصفة والسن يبقى
تفاوت فاحش فى المالية باعتبار المعانى الباطنة فانك تجد فرسين أو عبدين مستويين فى الصفة والسن ثم
تشترى أحدهما بأضعاف ما يشترى به الآخر لتفاوت بينهما فى المعانى الباطنة بأن يكون أحدهما أسرع
أو أعقل وفى الاصل أى المهر لقيام الدليل على أنه لا يشترط فيما يثبت فى الذمة مهرا أن يكون معلوم
الوصف حتى لو تزوجها على حمار أو فرس يصح وان كان مجهول الوصف وان قالوا بقيمته لم نسلم فى الفرع
لان المسلم فيه انما يصير معلوما بذكر الاوصاف لا بالقيمة ولان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز السلم
وان قالوا لا يحتاج الى هذا التفسير قلنا لا كذلك فاعتبار أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما
نظيران وانما يكونان نظيرين اذا استويا فى طريق الثبوت وهما مختلفان فالسلم لا يثبت الا معلوما
بوصفه والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف وكينونة المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط لما
عرف أن مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة وكقولهم
فى اشتراط التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام أن البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما
بجنسه يحرم ربا الفضل فيشترط التقابض كالاثمان فنقول لا نسلم بأن القبض شرط ثمة بل الشرط هو
التعيين حتى لا يكون دينا بدين اذ الاثمان لا تتعين وان عينت الا بالقبض فاشتراط القبض ليتعين بدل
الصرف لان الدين بالدين حرام لا لذاته فالطعام يتعين بالتعيين من غير قبض فلا يحتاج الى التقابض
فيظهر به فقه المسئلة وهو أن القبض فى الصرف مشروط لدفع الدينية أو للصيانة عن معنى الربا بمنزلة
المساواة فى القدر وكقولهم فيمن اشترى أباه ناويا عن كفارة يمينه ان العتيق أب فصار كالميراث أى
اذا ورث أباه وهو ينوى عن الكفارة فانه لا يجزئه عن الكفارة فنقول لهم ما حكم علتكم فان قالوا وجب
أن لا يجزئ عن الكفارة فنقول لهم ماذا لا يجزئ وقد سبق ذكر العتيق والاب وذلك لا يجزئ عندنا فان
قالوا وجب أن لا يجزئ عتقه قلنا هو مسلم لان الكفارة انما تتأدى بفعل اختيارى منسوب الى المكفر
والعتق وصف فى المحل يثبت شرعا بلا اختيار من العبد فكيف تتأدى الكفارة به وان قالوا وجب أن
لا يجوز اعتاقه لم نجده فى الاصل وهو الميراث لان الميراث جبرى لا صنع للوارث فى الارث حتى يصير به
معتقا ولم يقولوا به فى الفرع لان عندهم هذا تخليص الاب عن الرق لا اعتاقه قالوا وكيف يقال بأن
الشراء اعتاق هو ازالة الملك والشراء اثباته وبينهما منافاة ولكنه اذا ملك أباه عتق عليه حكما كما فى الارث
فيظهر به فقه المسئلة وهو أن الشراء اعتاق عندنا وعنده لا بل هو شرط العتق فالعلة هى القرابة وأما
الرابع فلانه نفس الوجود لا يكفى بالاجماع لانه يزاحمه الشرط فيه فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع
عند دخول الدار مع عدم عليته وهو كقولهم لا يعتق الاخ على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فنقول

عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز أن يكون موجبا شيأ وكقولهم النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لانا لا نرد شهادة النساء فى الحد لعدم المالية وكل تعليل يكون بنفى وصف أو عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشئ فاستحال أن يوجب شيأ فان قالوا ان الحكم يثبت فى الاصل بهذا الوصف لوجوده معه قلنا جاز أن يكون وجوده معه كان اتفاقا فلا يكون علة حينئذ وجاز أن يكون وجوده معه لثبوته به وحينئذ يكون علة فلا بد من اقامة الدليل على أن الحكم ثابت به حتى يصلح للالزام على أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز أن يكون معلولا بعلل شتى فكيف يستقيم الالزام به وقول فخر الاسلام وكذلك كل نفى وعدم معناه كل نفى وصف أو عدم حكم كما بينا جعل وصفا أى ركنا للقياس والظاهر أنهما مترادفان بدليل قوله جعل وصفا اذ لو لم يكن كذلك لقيل جعلا (وفساد الوضع) وهو أن يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف وأنه أقوى من المناقضة لان الوضع متى فسد تفسد القاعدة أصلا فلم يبق الا الانتقال الى علة أخرى أما المناقضة فهى تخجل المجلس يمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر وهذا لان العلة ان كانت طردية فيزيد عليها وصفا آخر وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض فى الحقيقة لما عرف وهذا (كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام أحد الزوجين) بأن الحادث بينهما اختلاف الدينين فتقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد أحدهما فهذا فاسد وضعا لان الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم منهما اذ هو الحادث والاسلام فى الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف نابيا عن الحكم ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما أى اذا كانت المرأة موطوءة لا تقع البينونة بالارتداد عنده حتى تنقضى العدة بأن الملك متأكد فيتوقف الى انقضاء العدة فقد جعل الردة عفوا مع أنها مزيلة لعصمة النفس والمال فى أصل الوضع وكقولهم فى الصرورة اذا حج بنية النفل أنه يقع عن الفرض لان فرض الحج يتأدى بمطلق النية أى يتأدى بنية النفل أيضا كالزكاة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة كان نية النفل كذلك وهذا فاسد وضعا لانه يريد بهذا أن يحمل المقيد على المطلق وانما المطلق يحمل على المقيد عنده وان كانا فى حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا فى حكم واحد كما فى صوم كفارة اليمين أما المقيد فانه لا يحمل على المطلق عند أحد ألا ترى أن مطلق تسمية الدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف أما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق حتى ينصرف الى نقد البلد وكقولهم فى علة الربا ان الطعم معنى يتعلق به بقاء النفوس فكان له زيادة خطر فعلق جواز بيعه بشرط زائد وهو المساواة اذا قوبل بجنسه اظهارا لخطره كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان استيلاء على محل ذى خطر شرط لجوازه احضار الشهود وقلنا هذا فاسد وضعا لان المال خلق بذله لحاجتنا اليه وأشد الحاجات حاجة البقاء فيزيد هذا المعنى فى ابتذاله وبه يسع الامر فيه لا فى التحريم والتضييق لان تأثير الحاجة فى الاباحة كاباحة الميتة عند الضرورة ولهذا احل أكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من الغانمين قبل القسمة بخلاف سائر الاموال واعتبر

(وفساد الوضع) وهو كون الوصف فى نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره أهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب (كتعليلهم) أى تعليل الشافعية (لايجاب الفرقة باسلام أحد الزوجين) فانهم قالوا اذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضى ثلاث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى أن يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا فى وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغى أن يعرض الاسلام على الآخر فان أسلم بقى النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى إباء الآخر وهو معنى معقول

(قال وفساد الوضع) أى فساد وضع العلة (قوله عن الحكم) أى الذى قال به القائس (قوله التقريب) هو سوق الدليل على وجه يستلزم المدعى (قال لايجاب) أى لاثبات (قال باسلام الخ) متعلق بالتعليل فى قول المصنف كتعليلهم (قوله بمجرد الاسلام) فنفس الاسلام علة لايجاب الفرقة. (قوله وبعد مضى ثلاث حيض الخ) وهذا لتأكد النكاح (قوله ولا يحتاج الخ) فلو عرض الاسلام على الآخر وأسلم يحتاج الى تجديد نكاح (قوله هذا فى وضعه فاسد) أى ههنا فساد وضع العلة فان أدنى وضع العلة أن تناسب الحكم والاسلام ليس مناسبا للفرقة بل لضد الفرقة لان الخ (قوله عاصما للحقوق) أى النافعة لا رافعا لها فلا يكون الاسلام سببا للفرقة التى هى عبارة عن رفع الحقوق فينبغى الخ والعصمة بالكسر بازداشتن ونگاه داشتن از گناه وجز آن (قوله والا) أى وان لم يسلم

هـذا بالهواء والماء فان الحاجـة اليهـما لما كانت أكثر كان طريق الوصول اليهما أيسر أما الحرية
فعبارة عن الخلوص يقال طين حر أى خالص فكانت منافية للاستيلاء لما فيـه نوع رق وكانت مؤثرة فى
دفع تسلط الاغيار فصلحت للتحريم الابعارض وكقولهم فى الجنون اذا تم وقت صلاة أو يوما واحـدا
من شهر رمضان أنه لا يلزمه القضاء لانه لما نافى تكليف الاداء نافى تكليف القضاء لانه خلف عن الاداء
ووجوب القضاء بناء على وجوب الاداء اعتبارا بما لو جن أكثر من يوم وليلة فى الصلاة أو استوعب
الجنون الشهر فى الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا لان الوجوب فى كل الشرائع بطريق الجبر من الشارع
فيكون شرطه الذمة لا غير والاداء بطريق الاختيار فيسقط بفوت شرطه وهو العقل والتميز كما فى النائم
والمغمى عليـه فان الوجوب ثابت عليهـما جبرا ولا يخاطبان بالاداء لعدم قدرتهما على الاداء والقضاء
الذى هـو بدل عن الاداء يعتمـد انعقاد السبب للاداء على احتمال القـدرة لا على تحققها والاحتمال
هنا ثابت بجـواز أن يفيق فكان تعليـله مخالفا للاصول على ما بينا وكقولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق
شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد كالكفر والصبا فانه فاسد وضعا أيضا اذ الفصل أيضا بين اليسر والعسر
والحـرج وعدمه مستمر فى أحكام الشرع فالحيض أسقط الصلاة دون الصوم لان الحيض يصيبها كل
شهر عادة والصلاة تلزمها فى اليوم والليلة خمس مرات فلو ألزمناها قضاء أيام الحيض لحرجت فيها فسقط
القضاء دفعا للحرج ولا حرج فى ايجاب قضاء الصوم لان ايجاب قضاء عشرة أيام فى أحـد عشر شـهرا
لا يكون فيه زيادة حرج والسفر أثر فى التطهر دون الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل الحيض فى كفارة القتل
لم يلزمها الاستقبال لانها تقع فى الحرج لو ألزمناها الاسـتقبال لانها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض
عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عنـدنا وبخلاف ما اذا نذرت أن تصوم عشرة أيام متتابعات لانها تجد
هـذا القدر بلا حيض فلا تحرج فكذا هنا فى الاستغراق حرج والحرج مسقط قال الله تعالى وما جعل
عليكم فى الدين من حرج ولا حرج فى القليـل فلا يسـقط ولا كلام فى الحدود الفاصلة أى لا نزاع فيها فان
الحـد الفاصل بين العسر واليسر والحرج وعدمه ثابت وانما الكلام فى أن ما ليس فيه الحرج وهو
القليل هل يلحق بما فيـه الحرج وهو الكثير أو معناه لا كلام لاحـد فى الحدود الفاصـلة بعضها عن
البعض والحرج واليسر حـدان فاصلان فكان اعتبار أحدهما بالآخر كلاما فى الحدود الفاصلة فان
قلت الحرج ثابت فى استغراق الاغماء شهر رمضان قلنا ذاك نادر فلا عبرة به وفى الصلاة استوى
الاغماء والجنون فى الفتوى وان اختلفا فى الاصـل أى فى الامتداد وعدمـه أو فى الماهية فالاغماء آفة
تضعف القوى ولا تزيل الحجا والجنون يزيله وكان النبى عليه السلام معصوما عن الجنون لا عن الاغماء
فكان القياس فى الاغماء أن لا يسـقط الصلاة وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث انه لا يزيل العقل
كالصوم واستحسنا فى الكثير وقلنا بانه يسـقط وكان القياس فى الجنون أن يسـقط لانه يزيل العقـل
الذى هو مناط التكليف ويمتـد غالبا فصار كالصبا واستحسنا فى القليـل وقلنا بأنه لا يسـقط لانهما
سواء فى الامتداد والطول الداعى الى الحرج فى الصلاة بخلاف الصوم لان استغراق الشهر بالاغماء نادر
وامتـداده فى الصلاة بان يزيد على يوم وليلة وذا ليس بنادر والصبا ممتد أيضا فيكون فى ايجاب القضاء
حرج وكان مثل الجنون فى كونه مسقطا وكذا الكفر مناف للاهلية ومناف لاستحقاق ثواب الآخرة
فلا يمكن ايجاب القضاء عليـه بخلاف الجنون لانه لا ينافى الاهليـة واستحقاق ثواب الآخرة لان أهلية

صحيح وهـذا أى فساد الوضـع من أقوى الاعـتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها الجواب بخـلاف
المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتأثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة
فانه اذا فسد الاداء فى الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى أن يتفحص عن عدالة الشاهـد

(قوله اذ لا يسـتطيع الخ) لا بالانتقال الى علة أخرى (قوله بخلاف المناقضة الخ) لان المناقضة بخيالة مجلس ويمكن الاحـترازعنها بالتفصى عن عهدة النقض بالجـواب بتغيير الكلام فانه يلجأ فيها الى القـول بالتأثير أى تأثير العلة فى الحكم لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر فيضطر المجيب الى بيانه لالزام الخصم وأما فساد الوضـع فانه يبطـل علية بالكلية فلا يندفع بتغيير الكلام فى المنتخب الجاء بالكسر بيچاره كردن (قوله وبيان الفرق) أى فى المادة المتنازع فيه وفى الاصل (قوله ولهذا) أى لان فساد الوضع أقوى من المناقضة قدم عليها (قوله وهو) أى فساد الوضـع (قوله اذا فسد الأداء الخ) بأن كان الدعوى دنانير وأدى شهادة الدار

وصلاحه

الثواب بكونه مؤمنا والجنون لا يبطل ايمانه ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولو جن بعد الشروع فى الصوم يبقى صائما وكقولهم فى تعيين النقود الاثمان أموال تتعين فى التبرعات كالهبات والصدقات فتتعين فى المعاوضات قياسا على الحنطة وسائر السلع وهذا التعليل فاسد وضعا لان البياعات تخالف التبرعات فى أصل الوضع فالتبرعات مشروعة فى الاصل للايثار بالاعيان لا لايجاب الاموال فى الذمم والمعاوضات مشروعة لايجاب الاثمان فى الذمم لان مطلق المعاوضات فى المتعارف انما تكون بثمن يجب فى الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام فى الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك واليد فى العين من شخص الى شخص فى حكم التعيين فاسدا وضعا وكقولهم ان البائع يثبت له خيار الفسخ واسترداد المبيع بافلاس المشترى قبل نقد الثمن لان الثمن أحد عوضى البيع فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن قبض المثمن بالاباق دفعا للضرر عن العاقد وهذا فاسد وضعا لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن فى أصل وضع الشرع فالقدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتداء ولما لم تكن قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خللا فصار فاسدا وضعا لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطا بما جعل شرطا (والمناقضة كقول الشافعى رحمه الله فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا) لانه ان جعل موجب علته المساواة مطلقة لم يصح فانهما يفترقان فى عدد الاعضاء لاشتراط الاعضاء الاربعة فى الوضوء دون التيمم وفى قدر الوظيفة أما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب فى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله وأما عنده فلان الغاية الرسغان وفى نفس الفعل لان أحدهما مسح والآخر غسل وان قال كيف افترقا فى النية (فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فيضطر الى بيان فقه المسئلة وهو أن كل واحد منهما طهارة حكمية أى حصولها عرف حكما وشرعا بطريق التعبد من غير أن يعقل فيه المعنى اذ ليس على

وصلاحه (والمناقضة) وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة ويعبر عن هذا فى علم المناظرة بالنقض وأما المناقضة فهى مرادفة عندهم للمنع (كقول الشافعى رحمه الله فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية) أى لا يفترقان فى النية فاذا كانت النية فرضا فى التيمم بالاتفاق فتكون فى الوضوء كذلك (فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن) فانه أيضا طهارة للصلاة فينبغى أن تفرض النية فيه فلا بد حينئذ أن يلجأ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير بأن غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة نجس حقيقى وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة نجس حكمى وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول فى جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمنى بسواء ولكن لما كان المنى أقل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان أكثر خروجا وفى غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الأعضاء الأربعة التى هى أصول البدن فى الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول وأما نجاسة البدن وازالة الماء لها فأمر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فى نفسه غير مطهر بطبعه فلاذا

(قوله وهى تخلف الحكم) أى مع وجود العلة (قوله عندهم) أى عند أهل المناظرة (قوله المنع) أى طلب الدليل على مقدمة معينة (قوله أى لا يفترقان) اشارة الى أن الاستفهام فى قوله فكيف الخ انكارى (قوله فينبغى أن تفرض الخ) لانه وجدت أى الطهارة والحكم أى فرضية النية متخلف (قوله الخصم) أى الشافعى رحمه الله (قوله بينهما) بين الوضوء وغسل الثوب والبدن (قوله بالتأثير) أى بتأثير تلك العلة فى الحكم (قوله بأن غسل الخ) متعلق بالبيان (قوله وهو معقول) فان المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل (قوله لا يحتاج الخ) فانه ليس فيه تعبد (قوله وهو غير معقول) بل هو تعبدى فانه ليس فى محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة فاذا كان تعبديا كالتيمم فلا بد من النية فان العبادة لا تتأدى بدون النية (قوله يتنجس الخ) فان موضع الخروج اذا تنجس فوجب التطهير وهو لا يتجزأ فكان البدن كله يتنجس (قوله بسواء) فكان القياس غسل كل البدن بخروج المنى والبول كليهما على السواء ولكن الخ (قوله هى أصول البدن) فان بالرأس والقدم ينتهى طرفا الانسان فى الطول وباليدين ينتهى طرفاه فى العرض (قوله فى الحدود) أى فى أطراف الانسان (قوله ووقوع) بالجر معطوف على الحدود (قوله دفعا للحرج) وأقيمت هذه الاعضاء الاربعة مقام كل البدن تيسيرا (قوله غير معقول) لوجود مقتضى غسل جميع البدن (قوله فأمر معقول) فان الماء بطبعه خلق طاهرا وطهورا مزيلا للنجاسة قال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا (قوله لانه ملوث) التلويث آلوده كردن (قوله غير مطهر) ولهذا لا تزول به النجاسة الحقيقية فاذا وجدت نية استباحة الصلاة صار التراب طهورا بشرط عدم وجود الماء

الاعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن البدن أو الثوب ونحن نقول ان الماء في باب الغسل عامل بطبعه أي مطهر مزيل لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة يزيل النجاسة قصد العبد بالاستعمال الازالة أو لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق بغير النية وكالسيف أو الماء لما كان قطوعا أو مرويا بنفسه يعمل عمله قصد المستعمل ذلك أم لا الا أنه لا بد من محل فيه نجاسة حتى يطهره بطبعه وصفة النجاسة تثبت في أعضاء الوضوء لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو اختص بموضع لكان أولى المواضع به مخرج الحدث وهذا لان الصفة اذا ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة فانه يقال فلان سميع وبصير وعالم وان كان يسمع بأذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة وغير ذلك وهذا حقيقة كما اختاره بعض المحققين اذ لو كان مجازا لصح نفيه ولم يصح أن يقال انه ليس بعالم أو سميع أو بصير فعلم أنه حقيقة فكذا هنا لم يصح أيضا أن يقال ان فلانا ليس بمحدث واذا ثبت أن البدن موصوف بالحدث فكان القياس غسل كل البدن الا أن الشرع أقام غسل الاعضاء التي تنكشف كثيرا وهي كحدود البدن اذ بالرأس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض وأمهاته أي أصوله مقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة والحيض والنفاس بقي على أصل القياس فظهر أن التعدي عن موضع الحدث الى الاعضاء الاربعة كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة الآية غير معقول أي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث لانه متى أمرنا بالتطهير فلا بد من اتصاف المحل بالنجاسة والا يكون اثبات الثابت واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة به غير معقول فأما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير والازالة فاذا استعمله في موضع النجاسة يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية أو حكمية والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج اليها لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون النية وقد بينا أنه لا يحتاج في التطهير بالماء الى النية لانه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا تزول به النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا بشرط عدم الماء وارادة الصلاة فاذا عدم أحدهما كانت العبرة للحقيقة وهو في الحقيقة غير مطهر فلا تثبت الطهورية حال عدم النية كما لا تثبت الطهورية حال وجود الماء فاذا وجدت نية ارادة الصلاة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية أيضا كالماء فلا فرق بينهما حينئذ فان قلت المسح تطهير حكمي غير معقول لانه تزداد به النجاسة فينبغي أن يكون كالتيمم في اشتراط النية قلت هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي هو تطهير اذ الاصل أن يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن وانما نقل الغسل الى المسح لنوع حرج وهو افساد العمامة أو القلنسوة ولان هذه طهارة غسل والجزء معتبر بالكل ولم يشترط في الكل فكذلك في الجزء بخلاف التيمم فانه في الاصل تلويث وهو ضد التطهير ولهذا لا يرتفع به الحدث حتى لو رأى الماء يعمل الحدث السابق عمله فان قلت الوضوء عبادة لانه مأمور به والعبادة لا تكون بلا نية قلت هو مسلم فانه اذا لم توجد النية لا يكون الوضوء عبادة لكنا لا نسلم أن الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل الا بالنية ونوع مزيل للحدث وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب والصلاة يستغنى عن صفة القربة في الوضوء وانما يحتاج الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفريضة وكذا على العكس ووضوء النفل لم يقع عن الفرض فخلا الفرض عن وقوع الوضوء قربة له ومع هذا الا يجوز فعلم أن المعتبر وقوعه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح

يحتاج

(قال فيها) أي في المؤثرة (قال الا المعارضة) فانه اذا جهلنا بالناسخ والمنسوخ فالنص يحتمل لزوم التعارض بحيث يجب التساقط
والرجوع الى دليل آخر والمعارضة هي اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم دليلا فليس فيه تعرض لدليل الخصم مطلقا (قوله
فيه) أي في قوله بعد الممانعة (قال بعد ما ظهر أثرها) أي أثر العلة المؤثرة الخ وفيه انه بعد ظهور أثر العلة المؤثرة بالكتاب والسنة
والاجماع لا يمكن الممانعة أيضا والحق أن ورود الاعتراضات على حسب دعوى المستدل وظن الدافع لا بعد ثبوت الاثر
بالكتاب والسنة عندهما ففي المؤثرة لما ادعى المستدل تأثيرها جاز للدافع المنع حتى يثبت المستدل تأثيرها وكذا جاز له الابطال بالمناقضة وفساد الوضع فلو دفع المستدل المناقضة وفساد الوضع وظهر تأثير العلة تم التعليل والا فلا وتمام وجوه الايرادات ترد على المؤثرة كما ترد على الطردية كذا قيل (قوله لان هؤلاء الثلاثة) أي الكتاب والسنة والاجماع (قوله المناقضة) وما في مسير الدائر بدل المناقضة التناقض فلا أفهمه فان التناقض شئ آخر والمناقضة ههنا عبارة عن النقض الاجمالي وهذا شئ آخر تدبر (قوله بها) أي بهذه الثلاثة (قوله في الخارج) كالدم والصديد (قوله خارج) أي من بدن الانسان (قوله حدثا) أي ناقضا للوضوء (قوله تأثيره) أي تأثير النجس الخارج في كونه حدثا (قوله أو جاء أحد منكم من الغائط) أي أحدث بخروج الخارج من أحد السبيلين وأصل الغائط المطمئن من الارض
كذا قال البيضاوي (قوله سوا كن البيوت) كالفارة والوزغة والعقرب والحية كذا في رد المحتار (قوله تأثيره) أي تأثير الطواف في الطهارة
(قوله انها من الخ) روى الترمذي عن أبي قتادة أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات (قوله لان فيه)
أي في قطع يد السارق مرة ثالثة (قوله تأثيره) أي تأثير تفويت جنس المنفعة في عدم القطع (قوله زاجرا) أي للعباد عن السرقة لا متلفا
أي لجنس المنفعة (قوله لا يتجه الخ) لان أثر العلة المؤثرة لا يثبت الا بالكتاب والسنة والاجماع وهذا لا يوصف بالفساد فتأمل

انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وهو ينتقض بالبكارة وبالعيوب بالنساء في موضع لا يطلع
عليه الرجال فان البكارة ليست بمال وتثبت بشهادتهن فيضطر الى الفقه وهو أن شهادة النساء حجة
ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة غفلتهن ونسيانهن فكانت حجة في موضع الضرورة وما يبتذل
في العادة وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكرر المعاملات فيه حتى لا يضيق على الناس بخلاف النكاح
فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال ونحن نقول انها حجة أصلية لا ضرورية ولكن
فيها ضرب شبهة باعتبار عقلهن لتوهم النسيان وهي مع ذلك أصلية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان
المصير الى شهادة الرجال على أن وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا فعامة حقوق البشر تظهر بهذه
الحجة في احتمال الشبهة ومع هذا ليست بضرورية ألا ترى أنه اذا شاهد البيع يجوز له أن يشهد بذلك
مع احتمال أنهما تواضعا على ذلك أو كان المبيع لغيره والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا
يثبت بالكره والخطا والشروط الفاسدة فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو الاموال في الثبوت ألا
ترى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال أولى فبطل قياسهم من كل
وجه (وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد
ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) اعلم أن العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد وبطريق
صحيح أما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل
والفرع بعلة أخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع أما المناقضة فلان حدها أن توجد العلة على
الوجه الذي جعلت علة ولا حكم معها وهذا لا يتصور بعد ثبوت التأثير بالكتاب أو السنة أو الاجماع
لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت بها فلا يحتمل العلل المؤثرة هذا السؤال وهذا بخلاف
المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تقرره والمناقضة تبطله وقد تقع المعارضة بين النصوص لجهلنا
بالناسخ من المنسوخ فكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة في الحكم في الواقع وقال بعض أصحابنا

يحتاج الى النية (وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة) فيه اشارة الى أنه تجري فيها
الممانعة وما قبلها أعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها (لانها لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والاجماع) لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
فكذا التأثير الثابت بها أما مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من
الغائط ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة
الطواف فان طولبنا ببيان تأثيره قلنا ثبت تأثيره بقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين عليكم
والطوافات ومثال ما ظهر أثره بالاجماع ما قلنا بأنه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت
جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تأثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع
وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة أصلا وأما المناقضة فانها

برد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة لانه في الحقيقة لا يردان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب
علة مؤثرة وذا بغلبة الظن فجاز أن لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا تصور مناقضة وجب
تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة
كقولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا ينتقض بالاستنجاء بالاحجار لانه ليس بمسح بل
ازالة للنجاسة العينية حتى كان غسله بالماء أفضل ولو كان مسحا لم يكن كذلك ولهذا اذا أحدث ولم
يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة وازالة النجاسة غير المسح وهي لا تحصل بالمرة الا نادرا فعلمنا أن عدم
الحكم لعدم العلة وأما فساد الوضع فلان معناه أن الوصف ناب عن هذا الحكم ودعوى النبو بعد صحة
الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب أو السنة أو الاجماع بالفساد وأما وجود الحكم مع عدم العلة فلا
بأس به لجواز أن يكون الحكم ثابتا بعلة أخرى ألا ترى أن العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية
وان كان شرطا للعلة العقلية لكنه دليل مرجح حتى اذا كان احدى العلتين منعكسة والاخرى لا كانت
المنعكسة أولى وأما الاطراد فهو شرط صحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله ما يقول في هبة المشاع
الذي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانه يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم
عليه ما اذا وهب نصيبه من شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا
لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك
العلة لجواز أن يكون الحكم ثابتا بعلة أخرى وأما المفارقة فقد زعم أهل الطرد أنها مفاقهة ولعمري ان
المفاقهة في الممانعة حتى يبين المعلل تأثير علته والمفارقة مفاقهة في غير هذا الموضع فأما على وجه
الاعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها لان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا
ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه
لم يبق سائلا حينئذ لانها انما تكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا وصورة الفرق أن يأتي المعلل بعلة
مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى غيره فيقول السائل العلة في النص عندي معنى آخر لا هذا
المعنى فهذا باطل لان ذكر السائل علة أخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز
أن يكون معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى ففقدان الوصف
الذي يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من أن يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي
يدعيه أنه علة الحكم وما لا يكون قد جاء في كلام المجيب فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد ولان
الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا أن أرانا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند
مقابلة العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة أولى فمن أراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة
بعدم الحجة وهذه عبارة ليس لها نهاية ومن الله التوفيق والهداية وقال فخر الاسلام الرازي الكلام
في الفرق مبني على أن تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز أم لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستنبطتين وأنه يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح أن
تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما
يمتنع هذا في العلل العقلية وأما الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة أما الممانعة فأربعة أوجه
الممانعة في نفس الحجة أي في الحجة التي ذكرها المجيب أهو حجة أم لا وهذا لان من الناس من يتمسك بما لا
يصلح دليلا كقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص
لما بينا أن التعليل بالنفي باطل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة وكذا اذا تمسك
بالطرد لما مر أنه ليس بحجة والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة أموجودة في الفرع والاصل أم لا

أي يقول سلمنا بأن ذلك الوصف علة ولكن لم قلت بأنه موجود في الاصل والفرع ولابد في اثباته في الاصل والفرع لانه ركنه وذلك لانه قد يقع التعليل بوصف اختلف في وجوده كقولنا في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك فان عند أبي يوسف رحمه الله هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك وكقولنا في صوم يوم النحر انه مشروع لانه منهي عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليمكن الانتهاء عنه فان هذا نسخ عند الشافعي رحمه الله والنهي عن الشرعي لايدل على التحقق عنده وكقوله في الغموس انها معقودة فتجب الكفارة فيها فانا نمنع كونها معقودة لان المعقودة عندنا ما تنعقد على البر وذا انما يكون في المستقبل وعنده هي معقودة أي مقصودة والممانعة في شروط العلة كما مر اذا الشيء لايثبت بدون شرطه وذلك كقول الشافعي في السلم الحال ان المسلم فيه أحد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع فيقال له ان من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص وأن لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وأنا لا أسلم هذا الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول به عن القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الاصلية من الملك والوجود الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو صح السلم حالا لكانت الرخصة رخصة اسقاط وهو تغيير محض وقد ذكر فخر الاسلام وانما يجب أن يمنع شرطا منها وهو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع أو الاصل ولم يذكر هذا القيد القاضي الامام وشمس الائمة السرخسي وهو الظاهر لانه اذا كان مختلفا فيه فاما أن يكون ذلك شرطا عند المجيب دون السائل وورود الممانعة عليه ظاهر أو يكون ذلك شرطا عند السائل دون المجيب وهذا أظهر لان له أن يمنع بناء على أن الشرط فائت عنده فان قال انه ليس بشرط عندي فيقول له السائل بارك الله فيما عندك والممانعة في المعنى الذي صار به دليلا وهو الاثر لما مر أن العلة انما تصير موجبة للحكم شرعا بالاثر فلا يصح الاحتجاج بمجرد الوصف حتى يبين أثره وهذه الممانعات كلها تتم بالانكار ومطالبة الدلالة والعبرة للانكار معنى لا صورة ألا ترى أن المودع اذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين وان كان مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم أن الممانعة أساس المناظرة والسائل منكر فسبيله أن لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة في الاصل غير التي ذكرتها كانت هذه دعوى وكانت فاسدة واذا قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة وقد ذكرنا أن المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لان أثرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا ينقض وانما تجيء المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لا يبقى الاطراد (لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق أربعة) والحاصل أن المجيب متى وفق بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين يندفع النقض كما ينتفي التناقض الذي يقع في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين حتى اذا ادعى المدعي ألفا فشهد شاهد بألف وشاهد بألف وخمسمائة لم تقبل شهادة الذي شهد بألف وخمسمائة الا أن يوفق فيقول كان أصل حقي ألفا وخمسمائة ولكني استوفيت خمسمائة أو أبرأته عنها فحينئذ يقبل للتوفيق لجواز أنه أبرأه عنها والشاهد لا يعلم به وبين الشهادات كما اذا شهد اثنان أنه زنى بفلانة بالكوفة وآخران أنه زنى بها بالبصرة فان الحد لا يجب عليهما لان المشهود به الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة فان

تجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه أشار بقوله (لكنه اذا تصور مناقضته يجب دفعها بطرق أربعة) وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق أربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ أربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه

(قال اذا تصور مناقضته) بالرفع اذا قرئ تصور على البناء للمجهول وبالنصب على المفعولية اذا قرئ تصور على البناء للفاعل والضمير في لكنه للشأن والتصور باخود صورت كردن چيزى راو صورت بستن كذا في منتهى الارب وما أفاد بحر العلوم في ترجمته ليكن آن تعليل بمؤثرة وقتيكه متصور شود مناقضه واجب شود رفع آن بطرق چهار الخ انتهى فمما لا أفهمه (قال يجب دفعها) أي من جانب المستدل المعلل (قوله بالوصف) أي بعدم تحقق وصف العلة في مادة التخلف (قوله ثم بالمعنى الخ) أي بعدم تحقق المعنى الثابت بالوصف دلالة الذي له دخل في علية الوصف في مادة النقض فكانه لم توجد العلة فان الوصف ليس علة بدون ذلك المعنى (قوله ثم بالحكم) أي بوجود الحكم في مادة النقض (قوله ثم بالغرض) أي بوجود الغرض المطلوب من العلة في مادة النقض (قوله وليس معناه انه يجب الخ) لان دفع كل نقض بجميع الطرق الاربعة لا يتحقق في جميع المقام (قوله فالتعليل بالعلة الخ) ايماء الى أن الكاف في قول المصنف كما سمي وتقديره مثل ما وهو خبر لمبتدا محذوف

(قال فى الخارج من غير السبيلين) كالدم وغيره (قال خارج) أى من بدن الانسان (قال فكان حدثا) أى ناقضا للوضوء
(قال ما اذا لم يسل) أى من مخرجه (قوله وليس بحدث) فانتقض علة المستدل (قوله بعدم الوصف) أى بعدم تحقق الوصف فى
مادة التخلف (قوله وهو) أى عدم الوصف أنه أى أن غير السائل (قوله بل باد) أى بل هو مستقر فى موضعه

اختلفوا فى بيت واحد حدا لان التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل فى زاوية وانتهاؤه فى زاوية أخرى
بالاضطراب ثم وجوه الدفع أربعة الاول بالوصف الذى جعله علة بأن يمنع وجوده ثمة والثانى بالمعنى
الذى صار به الوصف علة وهو دلالة أثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض
المطلوب بذلك الحكم (وهذا كما يقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج) أى من الانسان
(فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه أولا بالوصف) وهو انه ليس بخارج بل
هو ظاهر لان الخروج بالانتقال عن مكان باطن الى مكان ظاهر وتحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق
دم فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا كمن يكون فى البيت اذا زال البناء الذى كان مستترا به يكون
ظاهرا لا خارجا وانما يصير خارجا اذا خرج من البيت ألا ترى أنه لا يجب به غسله بالاجماع ولو كان خارجا
يوجب غسل ذلك الموضع أى لثبت حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه أو فرضا أو ندبا اذا كان أكثر من
الدرهم أو أقل منه كما هو مذهبنا الا انه ليس بنجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وكقولنا فى مسح
الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن تثليثه
أما عنده فظاهر وأما عندنا فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا فيدفعه بأنه ليس بمسح
بل هى ازالة للنجاسة الحقيقية ألا ترى انه اذا أحدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة بل يكون
بدعة ولو كان مسحا لا ازالة للنجاسة لما توقف على تلطخ البدن كمسح الرأس والخف ولان الازالة بالماء
أفضل لانها أتم ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما فى وظيفة الرأس (ثم بالمعنى
الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فبه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب
التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ وهنالك لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم لعدم
العلة) اعلم أن الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر أن التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة
بمعناه الذى يعقل به وذلك المعنى الذى يفهم من الوصف ضربان أحدهما ثابت بنفس الصيغة
ظاهرا أى صيغة ذلك الوصف تدل عليه لغة كفهمنا معنى الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من

(كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه) أى
على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعى رحمه الله (ما اذا لم يسل) فانه نجس خارج وليس
بحدث (فندفعه أولا بالوصف) أى ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو أنه ليس
بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من
موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه
(ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) أى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم
انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة (وهو وجوب غسل ذلك
الموضع) فانه يجب أولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة
دفعا للحرج (فبه) أى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة من حيث ان
وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ) فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة (وهنالك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة) كأنه

وقد بدا الان الخ فى منتهى
الارب بدا بدوا پيدا وآشكارا
كرديد (قال دلالة) أى
لا عبارة (قوله ثم ندفعه)
أى النقض (قوله المعنى
الثابت) أى الذى له دخل
فى علية الوصف (قال وهو)
أى ذلك المعنى الثابت
بالوصف (قال ذلك الموضع)
أى الذى خرج النجس منه
(قوله فانه يجب أولا الخ)
لان لخروج النجس أثرا فى
التنجيس (قوله على الاربعة)
أى على الاعضاء الاربعة
الرأس والوجه واليد
والرجل (قال صار الوصف)
أى الخروج حجة أى لكونه
حدثا (قال من حيث الخ)
متعلق بقوله صار (قال
باعتبار ما يكون منه)
أى بسبب ما يخرج من
البدن واحترز بهذا القول
عن اصابة النجاسة من
الخارج فانها توجب غسل
ذلك الموضع ولا توجب
غسل جميع البدن بالاجماع
كذا فى التحقيق (قال
لا يتجزأ) أى وجوب التطهير
وهذا خبر لان (قال
وهنالك) أى فى غير السائل
لم يجب غسل ذلك الموضع
أى بالاجماع لانه ليس
بخارج فليس بنجس (قوله
فانعدم الحكم) وهو كونه حدثا بعدم العلة فان الجهة التى صارت بها العلة أى ذلك الوصف مؤثرة فى الحكم لم
أى كونه حدثا وهو وجوب غسل ذلك الموضع معدومة وان تحقق ذلك الوصف فكأنه لم يتحقق الوصف والفرق بين الدفعين أن الاول
منع ذات الوصف والثانى منع وصف عليته

الخروج والثانى بمعناه الثابت به دلالة وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة أى فكان التأثير الذى ثبت بالوصف دلالة ثابتا به لغة لان المعنى اللغوى يدل على هذا المعنى فيكون الثانى ثابتا أيضا لغة لكن بواسطة فصح الدفع به أى بالمعنى الثابت دلالة وهو التأثير كما صح بالاول أى بالمعنى الثابت بنفس الصيغة فكان دفعا بنفس الوصف أى الدفع بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفع بنفس الوصف أيضا لانه ثابت به وهذا أحق وجهى الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان الدفع بالذى جعل الوصف علة أحق من الدفع بنفس الوصف وانما بدأنا بنفس الوصف لانه أظهر ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا مسح فى وضوء فلم يسن التكرار فيه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمى غير معقول لانه لا تأثير للمسح فى اثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة لان بالاصابة تزيد النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل لانه اسالة فكان مزيلا للنجاسة والتكرار انما سن فى الغسل لتوكيد التطهير الحقيقى لان السنة لا كمال الفرض فى محله فاذا لم يكن التوكيد فى مسح الرأس مرادا لان التطهير غير معقول بطل التكرار الذى شرع لاجله ولهذا يتأدى ببعض المحل وهو قدر الربع أو ما دونه للتخفيف ولو كان التوكيد مرادا لما تأدى ببعض المحل كغسل الوجه والمطلوب فى الاستنجاء ازالة عين النجاسة والتكرار لتوكيد ذلك وتوكيد الازالة مطلوب كما فى الغسل ولهذا لا يتم باستعمال الحجر فى بعض المحل دون البعض فصار الاستنجاء نظير الغسل باعتبار أنه لا يتأدى ببعض المحل والمقصود ازالة حقيقة النجاسة عنه دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وذا لا ينبئ عن التطهير الحقيقى بل يدل على التخفيف وكذلك نقول فى الخارج النجس من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس أوجب أى أثبت تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضا أو ندبا على ما مر تقريره فصار بمعنى البول ووجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزئ فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا أن الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج لانه يتكرر كثيرا ولهذا أقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المنى ونحوه فاذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر خارجا فلم يوجد المعنى الذى جعل الوصف علة فكان عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا (ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) ولهذا تجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وطورا يتأخر عنه كما فى البيع بشرط الخيار فانه علة وان تأخر حكمها وكذا نقول فى الغصب انه سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل كى لا يجتمع البدل والمبدل فى ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا يلزم المدبر فان غصبه سبب لملك البدل دون المبدل لانا جعلنا الغصب ثمة سببا لملك المبدل وهو المدبر أيضا فلم يكن نقضا وانما امتنع حكمه لمانع وهو التدبير اذ المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كالبيع اذا أضيف الى المدبر ينعقد سببا حتى يدخل فى البيع ولهذا يظهر أثره فى حق المضموم اليه حتى لو جمع بين قن ومدبر يبقى العقد فيه بحصته من الثمن ولو لم ينعقد العقد فى المدبر أصلا لفسد العقد فى الكل كما لو جمع بين حر وقن وهذا على قول من يجوز تخصيص

لم يوجد الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل يعنى يورد علينا من جانب الشافعى رحمه الله فى المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعناه بطريقين والثانى هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) أى ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه (ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعنى لا نسلم أنه ليس بحدث بل

(قال عليه) أى على التعليل المذكور (قوله الاول) هو ما بينه المصنف بقوله ما اذا لم يسل (قوله بطريقين) أى دفع الوصف ودفع المعنى الثابت بالوصف (قوله صاحب الجرح السائل) أى الدائم (قوله ما دام الوقت باقيا) فاذا مضى الوقت صار حدثا ينقض الوضوء (قوله بوجود الحكم) أى فى مادة النقض والتخلف (قال انه) أى خروج هذا الدم السائل

(قوله لكن تأخر حكمه) أي عفوا ودفعا للحرج لمانع وامتناع العمل لمانع لا يضر للتأثير ثم اعلم أن هذا الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة أي وجودها مع تخلف الحكم لمانع وأما على قول من يأباه فلا يتأتى منه هذا الدفع كذا قيل (قوله بوجود الغرض الخ) فان الغرض من التعليل غير متخلف (قال فان غرضنا) (١٩٤) أي من التعليل (التسوية) أي في كونه حدثا (بين الدم) السائل (والبول)

العلة ومن لم يجوزه يقول ان ضمانه ليس في مقابلة العين بل في مقابلة اليد الفائتة على ما مر تقريره فلم تكن العلة موجودة فلا يكون نقضا وكذا نقول في الجمل الصائل ان المصول عليه أتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا أتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي ونفس الباغي فان مال الباغي استحل لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف ماله ونفسه وهو قد خرج مع الامام العادل لقاتله وفيه ازهاق روحه وقد زالت عصمته حتى لم يجب الضمان فعلم أن استحلال مال الغير لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا أتلفه دفعا للمخمصة لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى أي عصمته لم تبطل باعتبار استحلال مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه عدم بطلان العصمة أيضا وانما بطلت باعتبار معنى آخر قائم به وهو البغي فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة لان حكم علتنا موجود بالنظر اليها وانما بطلت العصمة لمعنى آخر (وبالغرض فان غرضنا التسوية بين البول والدم وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت كذا هنا) أي اذا قلنا انه نجس خارج ويورد علينا دم صاحب الجرح السائل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين أي الخارج من غير السبيلين والخارج منهما في كونهما حدثا ناقضا للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا لزم أي دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار وكذا نقول في التأمين انه ذكر فكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات الامام فان الامام يجهر بها لان غرضنا أن نجعل كونه ذكرا علة لشرع المخافتة بها وانه كذلك في التكبيرات والاذان فان أصل الشرع المخافتة بهما وانما وجب الجهر بعلة أخرى لا لانتفاء ما ذكر فجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان لاعلام الناس بأوقات الصلاة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلاة ولهذا لا يجهر المنفرد والمقتدي في التكبيرات ومن صلى وحده أذن لنفسه ولهذا قلنا اذا جهر المقتدي أو المنفرد فقد أساء والامام اذا جهر فوق حاجة الناس الى العلم به فقد أساء وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله ونحن لقبناه بالغرض وما قلنا أبين في وجه الدفع لانه مفسر وما قالوه محتمل (وأما المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة وهي القلب

هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت (وبالغرض) أي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله (فان غرضنا التسوية بين الدم والبول) وذلك حاصل فان البول حدث (فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت) في صورة سلس البول (فكذا هذا) يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول المقيس عليه فصار مجموع دفوع النقض أربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال (وأما المعارضة فنوعان) وهي اقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول (معارضة فيها مناقضة وهي القلب) في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة أصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة

أي بين الاصل المقيس عليه والفرع المقيس (قوله حدث) أي في ذاته (قال فاذا لزم) أي دام البول (قال لقيام الوقت) أي لاجل قيام وقت الاداء لانه مخاطب بالاداء فيلزم أن يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة كذا قال ابن الملك (قوله كان حدثا) أي في ذاته (قوله فاذا لزم) أي دام (قوله ليساوي) أي الدم المقيس البول المقيس عليه فلو لم يجعل عفوا في الفرع حال اللزوم لخالف الفرع الاصل وذلك لا يجوز فالتسوية المقصودة من التعليل حاصلة فليس ههنا نقض (قال وأما المعارضة الخ) ودفع المعارضة بالترجيح وطريقه سيجيء (قال معارضة فيها مناقضة) أي تتضمن ابطال دليل المعلل (قوله ومن حيث ان دليله الخ) ايماء الى أن المناقضة حقيقة ابطال الدليل ببيان تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور وهذه المعارضة ليس فيها مناقضة حقيقية بل انما فيها احدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل (قوله قوله أصل فيه) لان المعارضة قصدية (قوله ضمني) أي ثبت في ضمن المعارضة (قوله لان النقض القصدي) أي (وهو المناقضة قصدا (قوله لا يرد) أي بعد ظهور التأثير (قوله سمي معارضة الخ) ولما كان بعض الاشياء يثبت ضمنا لا قصدا فلذا وردت المعارضة التي في ضمنها المناقضة على العلة المؤثرة فان العبرة للمتضمن لا للمتضمن له ولا ترد عليها المناقضة قصدا كما مر

وهونوعان أحدهماقلب العلة حكما والحكم علة) اعلم أن القلب لغة جعل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه يقال قلبت الاناء اذا نكسته أو جعل باطن الشئ ظاهرا والظاهر باطنا يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا وظاهره باطنا وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان أحدهما قلب جعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الاناء وهذا مبطل التعليل لان العلة موجبة والمعلول هو حكمه الواجب به وهو كالفرع من الاصل لانه يفتقر في وجوده الى العلة فلما جعل البيع أصلا والاصل تبعا واحتمل ذلك بأن لايكون وصفا دل على بطلان التعليل وكان هذا معارضة حيث أبدى علة أخرى في الاصل فيها مناقضة لانه يبطل به علة الخصم حيث جعلها حكما وهذا القلب انما يتحقق فيما اذا جعل الحكم علة لحكم لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما فأما اذا جعل الوصف علة فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف لا يحتمل أن يجعل حكما فان قلت المناقضة لاتسمع على العلل المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة قلت كم من شئ لايثبت قصدا ويثبت ضمنا وهنا تثبت المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة وقول فخر الاسلام في كتابه في الاصل أي في المقيس عليه وهذا (كقولهم ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمين انما جلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) وقولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الأخريين كالركوع والسجود فنقول انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لتكررهما فرضا في الاخريين (والمخلص منه أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال) أي المخلص من هذا القلب أن يجعل أحد الحكمين دليلا على الآخر لا علة له (فانه يمكن أن يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) اذ الدليل مظهر

(وهونوعان) أحدهما (قلب العلة حكما والحكم علة) وهو مأخوذ من قلب القصعة أي جعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها فالعلة أعلى والحكم أسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب الا الوصف المحض الذي لايقبله (كقولهم) أي الشافعية (ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) يعني أن الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما أن المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان أو ثيبا عارضناهم بالقلب (فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) أي لانسلم أن الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بأنه لا يصلح علة (والمخلص منه) يعني أن من أراد أن لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء (أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن أن يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان

(قال وهو) أي القلب (قال أحدهما قلب العلة الخ) أي ابطال علة المستدل بان يجعل في المعارضة علته حكما وحكمه علة فهذا قلب العلة حكما والحكم علة (قوله القصعة) بالفتح كاسه كذا في منتهى الارب وقال العيني في شرح صحيح البخاري ان القصعة اناء من عود (قوله فالعلة أعلى الخ) يعني أن العلة أصل وأعلى فانه يحتاج اليها الحكم والحكم فرع وأسفل فانه تابع للعلة في الوجود فاذا جعل العلة حكما والحكم علة فقد لزم القلب (قوله وهو) أي هذا النوع من القلب (قوله الوصف) أي العلة (قوله لايقبله) أي لا يقبل الانقلاب بان صار حكما شرعيا (قال يجلد بكرهم) أي في حد الزنا والمراد الحرة بدليل لفظ مائة فان البكر من العبيد لا يجلد مائة (قال ثيبهم) أي الحرة (قوله للاحصان) معنى الاحصان قد مر فتذكره (قوله فجعل جلد المائة) أي للبكر علة لرجم الثيب فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية لان النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها أفحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب أكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما أوجب فوق جلد المائة الا الرجم كذا قال ابن الملك (قوله وهو) أي جلد المائة (قوله كان) أي الكافر (قوله بل الرجم علة للجلد الخ) فما جعلوه علة وهو جلد المائة حكم في الواقع وما جعلوه حكما أي رجم الثيب علة في الواقع فانتقض دليلهم ولزم القلب (قوله بأنه لا يصلح علة) ايماء الى أنه ليس المراد بالمناقضة تخلف الحكم عن الدليل بل المراد ههنا ابطال دليل المعلل (قوله يعني أن من أراد الخ) ايماء الى أنه ليس المراد من المخلص عن هذا القلب أنه اذا ورد فيدفع بهذا الطريق بل المراد منه أن من أراد الخ (قال مخرج الاستدلال) أي بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر دليلا إنيا لا بطريق تعليل أحدهما بالآخر أي دليلا لميا (قال فانه يمكن الخ) وهذا بسبب ملازمة بين الشيئين فالقلب لا يضر هذا الاستدلال (قال دليلا على شئ) أي يفيد التصديق بثبوته (قال دليلا عليه) أي مفيدا التصديق بثبوته (قوله كالنار مع الدخان) فالنار دليل على الدخان والدخان دليل على النار فان النار مظهر فجاز أن يكون كل منهما مظهرا للآخر

فجاز أن يكون كل واحد منهما دليل الآخر أما العلة فثبتة فلا يجوز أن يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة وهذا محال وهذا انما يستقيم اذا ثبت أنهما نظيران كتوأمين فعتاق أيهما كان من الاصل يدل على عتاق الآخر ورق أيهما كان من الاصل يدل على رق الآخر وذلك كقولنا كل عبادة تلتزم بالنذر تلتزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج وقولنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فنقول انا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما وذلك لان النذر والشروع سببا تحصيل قرب زوائد وثبت أن النذر ملزم ابتداء الشروع مع انفصاله عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلأن تجب مراعاته بالدوام عليه أولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضاء بقطعه وكذلك الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه على من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء لان المثبت للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيرة والبكر الصغيرة فجاز أن يستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى لانهما معلولا علة واحدة وهو العجز والحاجة بخلاف تعليل الشافعي اذ لا مساواة بين الجلد والرجم أما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا وأما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد وكذا لا مساواة بين القراءة وبين الركوع والسجود فالقراءة ركن زائد تسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بأن أدرك الامام في الركوع بالاتفاق ولا كذلك الركوع والسجود والعاجز عن الاذكار والقادر على الافعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤدي الصلاة وكذا لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة فانه سقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو السورة وسقط أحد وصفي القراءة وهو الجهر فلم يجهر في الشفع الثاني بحال بخلاف الشفع الاول فان الجهر فيه مشروع في بعض الاوقات وشرعت المخافتة فيه في بعض الاوقات فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر مع فقدان المساواة (والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد أن كان شاهدا له) وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك لانه كان دليل المدعي عليك والآن صار دليلك عليه فنقض كل واحد منهما صاحبه وصارت معارضة من حيث انه أبدى علة أخرى فيها مناقضة من حيث انه نقض علته بخلاف المعارضة بقياس آخر فانها لا تخلو عن المناقضة لانها تتعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بهما للاشتباه الى أن يظهر رجحان أحدهما على الآخر فحقيقة هذا القلب أن يأتي السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على الاصل الذي قاس عليه لكن يختلف الحكم

بخلاف العلية فانه يتعين أن يكون أحدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي رحمه الله اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن أن يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه (و) الثاني (قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد أن كان شاهدا له) أي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه أهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري

(قوله فانه يتعين الخ) لان العلة ما يؤثر في ثبوت الحكم فسبقيتها على الحكم ضرورية فلو كان كل واحد من الامرين علة للآخر لزم سبق كل واحد منهما على الآخر وهذا دور (قوله يضره) أي يضر العلية (قوله اذ لا مساواة بينهما) أي بين الرجم والجلد ولا بد لصحة هذا المخلص من ثبوت التساوي بين الشيئين ليكون كل واحد منهما دليلا على الآخر والمراد بالمساواة المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كذا قيل (قوله بينهما) أي بين اللزوم بالنذر واللزوم بالشروع مساواة أي ثبوت كل منهما مستلزم لثبوت الآخر (قال والثاني) أي من نوعي القلب (قال الوصف) أي الذي جعله المستدل علة (قال على الخصم) أي على ضرر المستدل (قال له) اللام للنفع (قوله الجراب) بالفتح والكسر انبانه وتوشه دان (قوله فان ظهر الوصف كان اليك) فانه كان شاهدا عليك والوجه الى الخصم فانه كان شاهدا له فاذا قلب ذلك الوصف بعده فصار ظهره اليه أي الى الخصم فانه صار شاهدا عليه ووجهه اليك فانه صار شاهدا لك (قوله وفيه مناقضة) أي ابطال التعليل الاول

(قوله في المغالطة العامة الخ) أي في المغالطة التي عم ورودها على كل مدع والمغالطة هو القياس الفاسد وان شئت تفصيل المغالطة العامة الورود مع جواباتها فارجع الى تأليفنا المسمى بعين الغائصين في رد المغالطين (قال كقولهم) أي الشافعية (قال كصوم القضاء) فانه لا يتأدى بدون تعين النية (قال لما كان) أي صوم رمضان (قال بعد تعينه) أي شرعا (قوله لا زائد فيه) أي ليس محتاجا الى تعين آخر بعد تعينه (قال لكنه) أي صوم القضاء (قال بالشروع) أي في الصوم حتى لو نوى النفل قبل الصبح الصادق بعد نية القضاء تصح نية النفل وذلك لعدم تحقق الشروع (قال وهذا) أي صوم رمضان تعين قبله أي قبل الشروع (قوله اذا انسلخ الخ) قد مر هذا الحديث فتذكره (قال وقد تقلب العلة الخ) فيدل هذا القلب على حكم يلزم منه نقيض الحكم السابق (قوله الوجهين المذكورين) أي قلب العلة حكما والحكم علة وقلب الوصف شاهدا عليه بعد أن كان شاهدا له (قال وهو ضعيف) أي فاسد كذا في التحقيق (قوله النوافل من الصلاة) وكذا الصوم (قوله بالافساد) أي بعد الشروع (قال هذه) أي النوافل (قوله أي اذا فسدت) أي الصلوات النوافل بنفسها الخ وما في مسير الدائر اذا فسد الصوم بنفسه من غير افساد الظهور الحدث من المصلي الخ فعجيب فان الصوم كيف يفسد بالحدث (قوله اذا فسد) أي بعد الشروع (قوله المضي) أي بأفعال الحج (قوله والقضاء) أي في العام القابل (قال فلا تلزم بالشروع) فلا يلزم القضاء بالافساد (قوله لم يلزم بالشروع) فلا يلزم القضاء (قال لما كان كذلك) أي لا يمضي في فاسدها كالوضوء (قوله باللزوم) أي يلزم النفل بالنذر وكذا بالشروع (قوله عملهما) أي عمل النذر والشروع (قوله وهو) أي ذلك الوصف الذي جعله الشافعي رحمه الله دليلا (قوله اللزوم بالشروع) وهذا نقيض حكم المعلل فانه عدم اللزوم بالشروع

(كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) فانه بعد ما عينه مرة بالنية لا يجب تعيينه ثانيا (لكنه) يعني صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا) أي صوم رمضان (تعين قبله) أي قبل الشروع وقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقلب عليهم ونقول لما كان ركنا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض بزيادة على المفروض في محل الفرض كغسل الوجه فانه متى أكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض لم يثلث فانا اكمال الغسل في محل الفرض بالتثليث وبعده لا يثلث والمسح قد أكمل بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب مرة فلا يثلث بعد ذلك فان قيل هذا القلب انما يتأتى بزيادة وصف وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيأ آخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ من شرط القلب أن يكون بذلك الوصف بلا زيادة ولهذا رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكنا بالزيادة فسرنا الحكم الذي فيه النزاع فان النزاع في فرض عين شرعا ليس معه غيره في وقته لا في فرض مطلق فكان قياسه من القضاء ما بعد التعين بالشروع فيه والنزاع في التثليث بعد الاستيعاب واذا كان تفسير الموجب تغييرا بل أوجب تقريرا وكان هذا دون الاول لان ذا يتم بدون الزيادة وهذا لا يتم الا بزيادة وصف فكان دونه (وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف كقولهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع

في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم (كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء) فجعلت الفرضية علة التعين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين (فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه (انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في أنه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف كقولهم) أي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم (هذه عبادة لا يمضى في فاسدها) أي اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه) أي في النفل (عمل النذر والشروع) باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي رحمه الله دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من

(قوله لانه ماأتى الخ) فان العاكس أثبت التسوية والمستدل لاينفيها فلم يثبت القلب فلذا كان هذا القلب فاسدا غير مقبول وكلمة ما نافية (قوله له) أى لنقيض الخصم (قوله ولان الاستواء) أى استواء النذر والشروع (قوله مختلف) أى فى الاصل والفرع (قوله ففى الوضوء الخ) يعنى أن النذر والشروع مستويان فى الوضوء الذى هو الاصل بطريق العدم فانه لايلزم بهما اجماعا وهما مستويان فى الفرع أى النفل بطريق الوجود فانه يلزم بهما فالاستواء صار مختلفا فى الاصل والفرع ثبوتا وزوالا فكيف يصح القياس للنفل على الوضوء

و يسمى هذا عكسا) اعلم أن العكس لغة رد الشئ على سننه مأخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها وراءه على سننه حتى يرى وجهه كان له فى المرآة وجها وهو نوعان أحدهما يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع وليس من هذا الباب لانه لاتقدح العلة ولكنه لما استعمل فى مقابلة القلب ألحق به والثانى أن يرد على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لايمضى فى فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضى فى فاسده فيلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع وهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف من حيث انه على خلاف سننه وهو قلب فى الحقيقة بحكم آخر نصا وهو الاستواء فانه لو ثبت الاستواء فى النذر والشروع فى الاصل والفرع لكان الاصل وهو الوضوء شاهدا له لاعليه والقلب بحكم آخر باطل نظرا لانه لامناقضة اذا اختلفا اذ المدعى يدعى عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعى التسوية ولانه جاء بحكم مجمل وهو الاستواء وليس للسائل ذلك الا بطريق الابتداء بأن ينتصب مدعيا فأما مادام سائلا فله ولاية البناء على كلام المدعى وليس له ولاية الاجمال ولان الحكم المفسر وهو ماذكر المدعى أولى من المجمل وهو ماذكره السائل ولان الاستواء بين الحكمين فى الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفى الفرع أى الصوم من حيث ثبوتهما والحكم هو المقصود من اثبات الاستواء المجمل لاعين الاستواء ومتى فسر الحكم كان على التضاد (والثانى المعارضة الخالصة) أى التى لامناقضة فيها (وهى نوعان أحدهما فى حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) فيقع بذلك مقابلة محضة

هذه الجنبية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما أتى بصريح نقيض الخصم أعنى اللزوم بالشروع بل أتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففى الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفى النفل من حيث كونه لازما بهما (ويسمى هذا عكسا) أى شبيها بالعكس لاعكسا حقيقيا لان العكس الحقيقى هو رد الشئ على سننه الاول كما يقال فى قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج ومالا يلزم بالنذر لايلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ماسيأتى لان مايطرد و ينعكس أولى مما يطرد ولاينعكس وهذا لما كان رد الشئ على خلاف سننه الاول كان داخلا فى القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام (والثانى المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة و يسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير (وهى نوعان أحدهما المعارضة فى حكم الفرع) بان يقول المعترض لما دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس وله خمسة أقسام كلها صحيحة مستعملة فى علم الاصول على ماقال (وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان تطيره

فان القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر وهو لم يوجد (قال هذا) أى هذا القلب (قوله هو رد الشئ الخ) أى رجعه من ورائه على طريقه الاول والسنن (قوله ومالا يلزم بالنذر الخ) هذا عكس على سننه الاول فان فى الاول كان الوجود علة الوجود وفى الثانى صار العدم علة العدم (قوله وهو يصلح الخ) أى هذا العكس الحقيقى ليس بقدح فى العلة بل هو مرجح للعلة على غيرها فان العلة التى تطرد وتنعكس أولى من العلة التى تطرد ولاتنعكس فان الانعكاس يدل على أن للحكم زيادة تعلق بالوصف فيوجب هذا زيادة قوة فى كون الوصف علة (قوله على ماسيأتى) أى فى مبحث مايقع به الترجيح (قوله لان مايطرد و ينعكس الخ) الاطراد هو الوجود عند الوجود والانعكاس هو العدم عند العدم (قوله وهذا لما كان رد الشئ الخ) فان المعلل جعل الوصف المذكور أى عدم الامضاء فى الفاسد علة لعدم اللزوم بالشروع والعاكس جعل ذلك الوالمذكور علة ماذا للاستواء بين النذر والشروع فيلزم اللزوم بالشروع ضرورة لزومه بالنذر اجماعا كذا قيل (قوله شبيها بالعكس) أى فى تحقق الرد مطلقا (قوله وله) أى للمعارضة فى حكم الفرع (قال وهو) أى المعارضة فى حكم الفرع (قال عارضه بضد ذلك الخ) أى يثبت ضد الحكم الذى أثبته المعلل فى المقيس (قال بلا زيادة) أى فى الحكم الاول الذى قال به المعلل وبلا تغير فيه (قوله منها) أى من المعارضة فى حكم الفرع (قوله بأن يذكر علة الخ) أى من غير تعرض لابطال علة الخصم

(قوله فنقول) أى في المعارضة الخالصة (قوله هي تفسير) وتقرير للحكم الاول (قوله ان المسح ركن الخ) فان قوله لا يسن تثليثه ضد الحكم المعلل (قوله بعدا كماله) أى بالاستيعاب (قوله ولكنه تفسير للمقصود) وهو الا كمال بعد الفرض والتثليث انما يسن لانه ا كمال بعد أداء الفرض (قوله بل للقسم الثانى) وهو جعل الوصف شاهدا على المعلل بعدما كان شاهدا له فكانت هذه المعارضة تتضمن المناقضة لتضمنها ابطال علة الخصم فلا يكون معارضة خالصة (قوله لهذا القسم) أى ما كانت المعارضة تفيد الحكم بزيادة هي تفسير (قال أوتغيير) أى الحكم الاول (قال وفيه) أى في التغيير والواو للحال (قال الاول) أى للمستدل (قال أواثبات الخ) معطوف على نفى (قال لكن الخ) مرتبط بكل من النفى والاثبات (قوله وقيد له) أى التغيير (قوله بعض الشارحين) أى صاحب الدائر (قوله قسم ثالث) فحينئذ معنى قوله أوتغيير أو عارضه بضد ذلك الحكم مع زيادة هي تغيير للحكم الاول بان نفى ما أثبته الاول أوأثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير ومثاله هو المثال الذى سيذكره الشارح فيما سيأتى بقوله قولنا فى اليتيمة الخ فهذا المثال يمكن أن يكون مثالا لمعارضة فيها زيادة هى تغيير مع نفى ما أثبته الاول فان الاول أثبت الولاية مطلقا ومنها الولاية للاخ والمعارض نفى ولاية الاخ ويمكن أن يكون مثالا لمعارضة فيها زيادة هى تغيير وفيها نفى لما لم يثبته الاول فان المعارض نفى ولاية الاخ ولم يثبته المستدل صراحة فتدبر (قوله خطأ فاحش نشأ من تحريف الخ) ليس هذا خطأ ولا تحريفا فان ما قال صاحب الدائر موافق لما قال فخر الاسلام البزدوى والمصنف فى كشفه وكلمة أو مذكورة فى كشف المصنف (قوله صغيرة) عاجزة عن مصالحها (قوله يولى عليها العلة) الصغر فكان الولى له الجد أو الاخ أو غيرهما على ما عرف فى الفقه (قوله فلا يولى عليها بولاية الاخوة) أى فى النكاح (اذ لا ولاية الخ) لقصور الشفقة (قوله لما لم يثبته الخ) وهو ولاية الاخوة (قوله بل مطلق الولاية) أى لاى ولى كان

وينسد طريق الوصول الى المدعى الا بترجيح كقولهم المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل وقولنا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا نفى لما أثبته الاول بعينه فى محله (أو بزيادة هى تفسير) للاول وتقرير له كقولنا انه ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعدا كماله كالغسل وهذا أحد وجهى القلب وهى معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف فى التثليث بعد ا كمال الفرض فى محل الفرض فان قلت لم ذكره فى أقسام المعارضة الخالصة وهذه معارضة فيها مناقضة لما مر قلت هى معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا فأورده هنا نظرا الى ذاتها وثمة نظرا الى ما فى ضمنها (أوتغيير) أى عارضه بضد ذلك الحكم بان نفى ما أثبته الاول أو أثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير كقولنا فى اليتيمة وهى الصغيرة التى لا أب لها لغير الاب والجد ولاية تزوجها لانها صغيرة فيولى عليها انكاحا كالتى لها أب وقالوا هى صغيرة فلا يثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة بتغيير لان النزاع فى اثبات أصل الولاية على اليتيمة لا فى تعيين المولى فنحن أثبتنا أصل الولاية وانه نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت فى ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطل ولاية غير الاخ بالاجماع لانه أقرب الناس اليه بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة فى هذه المعارضة (أوفيه نفى لما لم يثبته الاول أو اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول) وهذا نوع ثان من نوعى العكس الذى

ما اذا قال الشافعى رحمه الله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فى الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف (أو بزيادة هى تفسير) وهذا هو القسم الثانى منها ونظيره أن نقول فى المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعدا كماله فقولنا بعدا كماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل أن هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسئلة صوم رمضان بعد تعينه ولم أر مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة (أوتغيير) عطف على قوله تفسير أى زيادة هى تغيير وقد بينه بقوله (وفيه نفى لما لم يثبته الاول أو اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول) فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين أن قوله أو تغيير قسم ثالث وقوله أوفيه نفى لما لم يثبته الاول أو اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة أو دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى أو فنظير القسم الثالث قولنا فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتى لها أب فقال الشافعى رحمه الله هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هى تغيير وهى قولنا بولاية الاخوة وفيه نفى لما لم يثبته الاول لانا ما أثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية

(قوله اياها) أى ولاية الأخ (قوله سائرها) أى سائر ولايات أهل القرابة (قوله اذلا قائل بالفصل الخ) فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها (قوله بيعه) أى بيع العبد المسلم (قوله كالمسلم) أى كما أن المسلم يملك بيع العبد المسلم فكذا شراؤه فكذا الكافر (قوله بيعه) أى بيع العبد المسلم (قوله وجب أن يستوى فيه) أى فى الكافر ابتداء الملك أى حدوث ملك العبد المسلم للكافر وبقاؤه له أى تقرره على الملك (قوله كالمسلم) أى كما أن المسلم يملك ابتداء ملك العبد المسلم وبقاءه أى تقرره عليه (قوله لكنه) أى لكن الكافر (قوله عليه) أى على ملك العبد المسلم (قوله بل يجبر) أى الكافر على اخراجه أى على اخراج العبد المسلم (قوله فكذلك لا يملك) أى الكافر ابتداء ملك العبد المسلم تحقيقا للاستواء (قوله فى التعليل) متعلق بقوله نفينا (قوله وانما أثبتنا الاستواء بين البيع والشراء) فكان اثباتا لما لم ينفه الاول فلا تكون المعارضة متصلة بموضع النزاع فتكون فاسدة لكن توجه صحتها بان يقال ان تحتها معارضة الخ (قوله بين الابتداء) أى ابتداء الملك وبقائه (قوله بين البيع والشراء) أى بيع العبد المسلم وشرائه (قوله فيصح البيع) أى بيع العبد المسلم دون الشراء لان بقاء ملك الكافر فى العبد المسلم ممنوع بالاتفاق فيؤمر باخراجه عن ملكه بالبيع من مسلم أو الاعتاق أو نحو ذلك ولما استوى الابتداء والبقاء فيمتنع الابتداء أيضا فلا يصح شراؤه العبد المسلم لانه يوجب ابتداء الملك (قال غير الاول) أى غير الحكم الاول الذى أثبته المعلل أى لا يخالف الحكم الذى أتى به السائل الحكم الذى أثبته المعلل صورة بل حكمه حكم آخر فى محل آخر بدله أحرى لكن فيه أى فيما ثبت بهذه المعارضة من الحكم نفى الاول أى من حيث المعنى فانه اذا ثبت أحدهما لم يثبت الآخر (قوله بل يعارضه الخ) أى يثبت المعارض حكما غير الحكم الاول (قوله لكن فيه) أى فيما ثبت بالمعارضة من الحكم (قوله نعى) فى المنتخب نعى بالفتح خبر مرگ بكسى دادن واظهار وشهرت كردن خبر مرگ

ذكرناه وهو كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب أن يستوى حكم الشراء والتقرير عليه قياسا على المسلم ثم هذا لا يقر على الملك بل يرد عليه فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما فى حق المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرا لانا لم نعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكم علتنا جواز الشراء والتسوية بين الشراء والادامة حكم آخر لم يتعرض له غير أن تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبتت المساواة بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما (أو فى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول) مثل قول أبى حنيفة رحمه الله فى المرأة التى نعى اليها زوجها فنكحت زوجا وولدت ثم جاء الزوج الاول فالولد للاول لان فراشه صحيح وقد ولدت على فراشه فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة فى الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما فى غير المحل الذى وقع التعليل فيه اذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثانى ولا ثبوت بل أثبت النسب للاول فحسب الا أن فيها صحة من وجه من حيث ان النسب لو ثبت من الثانى لا يكون ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان للاول فراشا صحيحا وللثانى فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه فكان الولد له كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا وأحدهما غائب والآخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسئلة وهو أن الصحة والملك أحق بالاعتبار من الحضرة والماء كما فى فصل الزنا والملك للاول والماء والحضرة للثانى والفاسد شبهة لا يعارض الحقيقة حتى ترجح بالحضرة فيكون الولد للاول والتفاوت بين النوع الرابع والخامس ظاهر وذلك لانه فى الرابع يعارضه بحكم آخر فى ذلك المحل

حتى ينفى المعارض اياها ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه أصحاب الشافعى رحمه الله وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب أن يستوى فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففى هذه المعارضة زيادة هى تغيير وهو قوله وجب أن يستوى وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء فى التعليل حتى يثبته الخصم فى المعارضة وانما أثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا أثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه (أو فى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول) عطف على قوله بضد ذلك الحكم أى لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه فى حكم آخر غير الاول لكن فيه نفى الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى المرأة التى نعى اليها زوجها

بإثبات مالم ينفه الاول وفى الخامس يعارضه بإثبات ما أثبته الاول (والثانى فى علة الاصل وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى أو يتعدى الى مجمع عليه أو مختلف فيه) اعلم أن هذه الوجوه كلها فاسدة لان ما لها يرجع الى الفرق وقد بينا بطلانه ولان ذكر علة أخرى فى الاصل لا ينفى تعليل المعلل لجواز اجتماعهما علتين فى الاصل واذا جاز الاجتماع بلا تدافع لم يقع بينهما معارضة ولان ماذكره المعارض ان لم يتعد الى فرع كالتعليل بالثمنية فهو فاسد لما مر أن حكم التعليل التعدية فما لم يفد حكمه أصلا يكون فاسدا وان كان يتعدى الى فصل مجمع عليه كتعليل مالك بالاقتيات والادخار فانه يتعدى الى الارز والسمسم والذرة والحكم فيها ثابت عندنا أيضا بتعليلنا بالقدر والجنس فلا تجدى أى المعارضة نفعا الا أن يقع النزاع فى الجص والنورة وانه لا يضرنا أيضا لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا ان أراد انا عدم العلة وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان كان يتعدى الى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزى جص انه باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى فى الاصل أنه باع مطعوما بجنسه متفاضلا ويقول علتى تتعدى الى الفرع لا يقولون بها كالحفنة والتفاحة فمن أهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم أحدهما فصارتا متدافعتين فاذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب أنا أجمعنا على جواز الجمع بينهما اذا تنافيكون الكيل علة والطعم علة وانما نفى كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا لصحة علته لجواز أن تكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جائز فاثبات الفساد لصحة

أى أخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفى النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانى لكن فيه نفى الاول لانه اذا ثبت من الثانى ينتفى عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثانى صاحب فراش فاسد والصحيح أولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه وهو أولى من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسئلة وهو أن الملك والصحة أحق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة أولى من الشبهة (والثانى فى علة الاصل) أى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل يدل على أن العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلاثة أقسام كلها باطلة على ما قال (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) هذا هو القسم الاول كما اذا علل النافى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد (أو يتعدى الى فرع مجمع عليه) وهو القسم الثانى كما اذا علل النافى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن (أو مختلف فيه) أى يتعدى الى فرع

(قوله ان الولد الخ) مقول قال (قوله لانه) أى لان الزوج الاول (قوله بينهما) أى بين الزوج الاول وتلك المرأة (قوله بان الثانى) أى الزوج الثانى (قوله منه) أى من الزوج (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله بل لاثبات النسب الخ) وهذا حكم آخر غير الحكم الاول فالقياس أن لا تصح هذه المعارضة لان من شرطها أن يكون الحكم الذى يتوارد عليه النفى والاثبات واحدا لكن تصح هذه المعارضة من حيث ان فيه نفى الاول الخ (قوله لانه اذا ثبت) أى النسب (قوله فيحتاج الخ) أى اذا تحقق المعارضة فيحتاج المجيب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل (قوله وهو) أى الحاضر (قوله الملك) أى ملك الزوج الاول المرأة ملك النكاح (قوله والصحة) أى صحة النكاح الاول (قوله الشبهة) أى شبهة النسب (قوله الحقيقة) أى حقيقة النسب (قوله شئ آخر) أى غير العلة التى قال بها المعلل (قال سواء كانت) أى المعارضة بمعنى أى بذكر السائل علة فى المقيس عليه لا يتعدى الى الفرع أصلا (قوله فى الاصل) أى الذهب والفضة (قوله هى الثمنية) لا الوزن (قوله وتلك لا تتعدى الخ) فلا تثبت حرمة التفاضل فى الحديد (قال أو يتعدى الخ) معطوف على قول المصنف لا يتعدى (قوله الجص) بالفارسية گچ (قوله السائل) أى المالكى (قوله فى الاصل) أى الحنطة أو الشعير (قوله ما قلت) أى القدر والجنس (قوله الى فرع مجمع عليه) أى أجمع عليه المعلل والمعارض السائل (قوله وهو الارز والدخن) فى المنتخب أرز بضمتين وتشديد آخر برنج وبفتح أول نيز آمده ودخن بالضم كاورس يا دانه ايست از كاورس كوچكتر (قال أو مختلف فيه) معطوف على قول المصنف مجمع عليه

(قوله مختلف فيه) أى بين المعلل والمعارض السائل (قوله السائل) أى الشافعى رحمه الله (قوله هو الطعم) لا الكيل مع الجنس (قوله وهو) أى الطعم (قوله أعنى الفواكه الخ) فان الفواكه ومادون الكيل الشرعى أى نصف صاع كالحفنة والحفنتين ليس فيهما الربا عندنا لانها ليست بمكيلة ولا موزونة وعند الشافعى رحمه الله فيهما الربا (قوله الوصف الذى يدعيه السائل) سواء كان متعديا أو غير متعد (قوله لا ينافى الخ) فان معارضة المعلل لا تتحقق فالعلة التى أبدعها السائل المعارض وان لم توجد

الآخر باطل فبطلت المعارضة وقول فخر الاسلام لاجماع الفقهاء على أن العلة أحدهما مشكل لان مالكا وأصحابه يقولون ان العلة غيرهما فلهذا قلت لاتفاق الخصمين على أن علة الحكم أحدهما وقوله كالكيل والطعم الصحيح أحدهما لا غير مشكل أيضا لجواز أن يكون الصحيح الاقتيات والادخار ويكونا فاسدين ولجواز أن يكون الكل فاسدا كقول الداودى ولجواز أن يكون الكل صحيحا كقول المصوبة وقوله الى معنى مختلف فيه مشكل أيضا الا أن يراد به الى فصل مختلف فيه أو الى فرع كما ذكر القاضى أبو زيد وشمس الائمة لان التعدى من الاصل الى الفرع لا الى المعنى (وكل كلام صحيح فى الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة) ولما أبطلت المفارقة أراد أن يبين طريقا للسائل فقال كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم فى اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال أهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه والوجه فيه أن نقول ان القياس شرع لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا لتغييره وأنا لا أسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير وبيانه أن حكم الاصل أى البيع وقف ما يحتمل الفسخ حتى لو أجاز المرتهن بعد وأثبت فى الفرع أى الاعتاق يبطل أصلا ما لا يحتمل الفسخ حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عنده وكذلك اذا قاس اعتاق الراهن على اعتاق المريض وقال ان كل واحد منهما يبطل حق الغير فلا يصح فنقول حكم الاجماع ثمة توقف العتق حتى لزمته السعاية ان لم يكن له مال آخر ولزوم الاعتاق حتى يعتق بعد الاداء لا محالة ولا يسترد فى الرق وأنت قد عديت البطلان أصلا حيث أبطلت الاعتاق فى الفرع فكان باطلا فان ادعى فى الاصل حكما غير ما قلنا بان ادعى أن الحكم فى البيع البطلان أو ادعى أن حكم اعتاق المريض البطلان لا وقفه لم يسلم وكقولهم فى قتل العمد انه قتل آدمى مضمون

مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسئلة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه أعنى الفواكه ومادون الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة أيضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم (وكل كلام صحيح فى الاصل) أى فى أصل وضعه وجوهره ولكن (يذكر على سبيل المفارقة) التى هى باطلة عند أهل الاصول (فاذكره على سبيل الممانعة) ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا بأصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا أتى

فى الفرع لكن وجود العلة التى أبداها المعلل فى الفرع كاف لاثبات الحكم فيصح قياسه وقال صاحب التلويح ان مقصود المعارض ابطال وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل أن يكون كل من الوصفين مستقلا بالعلية وأن يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم باستقلال علة المعلل أو المعارض فيحصل غرضه فيحصل معارضة فتأمل (قوله بشتى) جمع شتيت كمريض ومرضى ومافى مسير الدائر جمع شتيتة أى مختلفة فما لم يثبت (قوله وصفه) أى وصف السائل (قوله ففساده) أى ففساد المعارضة (قوله لان المقصود بالتعليل التعدية) فاذا خلا التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة والمقصود واذا بطل التعليل بطل المعارضة كذا قيل (قوله وان كان) أى وصف السائل (قوله الا أنها) أى تلك المعارضة (قوله تلك العلة) أى العلة التى أبداها المعارض (قوله فيه) أى فى الفرع (قوله وهو) أى عدم تلك العلة فى الفرع لا يوجب عدم الحكم لجواز أن يثبت الحكم فى الفرع بعلة أخرى (قوله أى فى أصل وضعه الخ) فانه فى الاصل والحقيقة منع للعلة المؤثرة (قال ولكن يذكر الخ) أى يذكره أهل الطرد فى مقام السؤال (قوله ليخرج) أى ذلك الكلام (قوله لانه أتى الخ) دليل لقوله المسماة (قوله يقع بها الفرق الخ) فانه يقول السائل ان علة حكم الاصل وصف كذا وهذا الوصف موجود فى الاصل ومعدوم فى الفرع (قوله وهو) أى المفارقة

(قوله فى ضمن الخ) متعلق بقوله أتى (قوله فى اعتاق الراهن) أى بدون اذن المرتهن (قوله انه لا ينفذ الخ) وعندنا ينفذ اعتاقه (قوله كالبيع) أى كما أن الراهن اذا باع المرهون بدون اذن المرتهن يرد هذا البيع فيكون باطلا (قوله يحتمل الفسخ) فيظهر أثر حق المرتهن بان يمنع النفاذ فينفسخ البيع (قوله لا يحتمله الخ) فلا يظهر أثر حق المرتهن فى المنع من النفاذ فينعقد العتق لازما (قوله القياس) أى قياس الاعتاق على البيع (قوله لان قائله) أى قائل المعارضة (قوله هى كونه محتملا الخ) وهذه العلة لا توجد فى الفرع أى الاعتاق (قوله لا نسلم أن الاعتاق كالبيع الخ) تقريره أن الاصل ههنا البيع فان أريد أن حكم الاصل ههنا البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا فى بيع الراهن الرهن التوقف وان كان حكم الاصل التوقف على اجازة المرتهن فحكم الفرع ان ادعيتم أنه البطلان فلا يكون الحكمان متماثلين فكيف يصح القياس وان ادعيتم أنه

فيوجب المال كالخطا فقال أهل الطرد الفرق بين الفرع والاصل بين لان المثل فى الخطا غير مقدور عليه وهنا المثل مقدور عليه والسبيل فيه ما قلنا انا لا نسلم وجود شرط القياس وبيانه أن حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود لفوات الاصل وأنت جعلت المال فى الفرع مزاحما للقود حيث جعلته مشروعا معه

﴿فصل﴾ واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفا حتى لا يترجح القياس

السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد أن نذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا لعبارته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعى رحمه الله فى اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال فى جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة فى علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان مقبولا فى نفسه لكنه لما جاء به السائل على المفارقة لا يقبل منه فكان حقه أن نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول لا نسلم أن الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وأنت فى الاعتاق تبطل أصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال (واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح) أى ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان يتأت له فللسائل أن يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة فى القياس وأما المعارضة فى النقليات فقد مضى بيانها (وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفا) أى بيان فضل أحد المثلين والا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا أن لا يكون ذلك الشئ الذى يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا تترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا تترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين (حتى لا يترجح القياس) على قياس يعارضه

التوقف على اجازة المرتهن فلا يمكن فان العتق غير محتمل للفسخ فان العبد أو المولى لو أراد فسخه بعد وقوعه لا ينفسخ (قوله حكم البيع) أى بيع الراهن المرهون (قوله حتى لو أجاز المرتهن) أى اعتاق الراهن (قال واذا قامت المعارضة) أى لم تندفع بالممانعة والقلب وغيرهما (قال فيها) أى فى دفعها (قوله بحيث تندفع المعارضة) فان حكم العقل ترجيح الراجح (قوله للمجيب) أى المعلل الاول (قوله صار) أى المجيب منقطعا فان الانقطاع عبارة عن حالة تعترى المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة (قوله وان يتأت) أى الترجيح له أى للمجيب (قوله فى النقليات) أى النصوص (قوله فقد مضى الخ) أى فى المتن (قال المثلين) أى المتعارضين (قوله أى بيان الخ) فيحصل بهذا البيان ظن فى النتيجة بالنسبة الى نتيجة الدليل الآخر فيعمل بها وهذا دفع دخل وهو أن فضل أحد المثلين على الآخر وصفا رجحان فكيف فسر تم به الترجيح وحاصل الدفع أن المضاف فى الكلام محذوف (قوله بل يكون) أى ذلك الشئ (قوله ولهذا) أى لكون الفضل والرجحان بحسب الوصف لا بحسب الذات يترجح شهادة العادل الخ لثبوت الفضل بحسب وصف العدالة (قوله ولا يترجح الخ) لان الفضل لا يثبت بحسب الذات (قال حتى لا يترجح القياس الخ) فان القياسين أو الحديثين أو الآيتين متساويات فى افادة الحكم لقياس أو حديث أو آية وقيل ان الحديثين اذا تأكد أحدهما بالآخر بان ينسد باب تأويله برجحان على حديث يعارضهما فانه بدون التأكيد يحتمل التأويل وهذا الترجيح فى الحقيقة انما هو بنظر قوة الدليل لا بالنظر الى ان ههنا دليلين

بقياس آخر يؤيده وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح بقوة فيه) اعلم أن الترجيح عبارة عن اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا من قولك أرجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة السنجات ويقال و زد راجح أى مائل بزيادة لو أفردت الزيادة عن الاصل لم يقم بها الوزن فى مقابلة الكفة الاخرى فصار الرجحان فى الوزن عبارة عما يغير صفة الوزن لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة كحواحبة فى العشرة بخلاف الستة والسبعة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف وهو انما يكون بنقصان يظهر فى الوزن أو الكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا يبقى أصل التعارض وكذلك فى الشريعة هو عبارة عن زيادة يكون وصفا لا أصلا ألا ترى أنا جوزنا فضلا فى قضاء الدين قال النبى عليه السلام للوزان زن وأرجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يثبت حكم الهبة فى مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه أكثر مما يقع به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم فى هبة المشاع لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا فى التمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بعشرة مثلها ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة بانفراده لان الترجيح لا يقع الا بوصف وما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفا لغيره حتى لو أقام رجل شاهدين على عين وأقام آخر أربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان زيادة شاهدين فى حقه علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا فانما يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى لو أقام أحد المدعيين مستورين والآخر عدلين ترجح العدلان بالعدالة لانها تؤكد معنى الصدق فى الشهادة وكذلك بزيادة شاهد واحد لأحد المدعيين لا يقع الترجيح لانها حجة فى الاحكام التى يقبل فيها شهادة الواحد فلا يقع به الترجيح ولهذا قلنا لا يترجح القياس بقياس آخر لانه لا يصير وصفا وتبعا له ولا الحديث بحديث آخر لهذا ولا القياس بالنص لان النص متى شهد لصحة القياس صارت العبرة للنص وسقط القياس ولا نص الكتاب بنص آخر لما مر وانما يترجح القياس بقوة الاثر فى علته والخبر بفقه الراوى وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما أو مفسرا أو نصا أو صريحا أو حقيقة ولهذا صار المشهور أولى من الغريب والمتواتر أولى من الآحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام فهما كان الاتصال أقوى كان أولى (وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى تكون الدية نصفين) اذا مات المجروح منها وكان ذلك خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يكون لزيادة العدد عبرة ولو قطع أحدهما يده ثم جز الآخر رقبته فالقاتل هو الجاز دون القاطع لزيادة القوة فيما هو علة للقتل اذ لا يتوهم بقاؤه حيا بعد الجز بخلاف القطع (وكذا الشفيعان فى الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) فى استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على

(بقياس آخر) ثالث (يؤيده) لانه يصير كان فى جانب قياسا وفى جانب قياسين (وكذا الحديث) لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده (والكتاب) لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده (وانما يترجح) كل واحد من القياس والحديث والكتاب (بقوة فيه) فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما على القياس الجلى الفاسد الاثر والحديث الذى هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذى هو محكم قطعى مقدما على ما هو ظنى (وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة) فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كانت جراحة أحدهما أقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة و يتصور بدون اليد (وكذا الشفيعان فى الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) فى استحقاق الشفعة

(قال يؤيده) أى يوافقه فى الحكم (قال بقوة فيه الباء للسببية) أى لسبب قوة فى الدليل فان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام مثله اليه كما فى المحسوسات (قوله مقدما الخ) كما فى طهارة سؤر سباع الطير من أنهم عملوا بالاستحسان لا بالقياس الجلى (قال وكذا الخ) أى مثل عدم ترجح الدليلين على دليل واحد (لا يترجح الخ) لاستواء الجراحة الواحدة والجراحات فى الافضاء الى الموت فان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات متعددة فلا يعتبر العدد فى الجراحة بل يعتبر عدد الجارحين (قوله جراحة واحدة) أى صالحة للقتل (قوله وجرحه) أى جرح ذلك الرجل آخر جراحات كل واحدة منها صالحة للقتل (قوله بها) أى بجميع الجراحات (قوله كانت الدية بين الجارحين سواء) أى على عاقلتهما وهذا فى جراحة الخطا وأما فى جراحة العمد فيقتص منهما اذا مات المجروح فان القصاص لا يقبل التجزى (قوله اليه) أى الى الاقوى (قوله جز) فى المنتخب جز بالفتح وتشديد زاء بريدن موى بشم وخر وجز آن (قوله اذ لا يتصور الانسان الخ) فالترجيح للجز لزيادة قوة فيما هو علة للقتل (قال فى الشقص) بالكسر حصة ونصيب وبارة از زمين وازهر جيز كذا فى المنتخب (قال بسهمين الخ) متعلق بالشفيعين أى بسبب ملك سهمين

ولا

عدد رؤسهما وذلك بأن تكون دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها ولآخر ثلثها ولآخر سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما سواء فى استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء وان قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة فقد وجد فى جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة وكذلك قال الشافعى رحمه الله ان صاحب الكثير لا يكون أولى ولا يترجح على صاحب القليل حتى كان عنده لصاحب القليل حق المزاحمة معه فى الاخذ بالشفعة ولو ترجح لصار الكل له لان المرجوح فى مقابلة الراجح كالمعدوم لكنه جعل الشفعة من جملة مرافق الملك كالولد والثمرة من الشجرة المشتركة فجعلها مقسومة على قدر الملك وفيه جعل حكم الشئ متولدا من العلة حيث ألحقها بالثمرة والولد وهما متولدان من الشجرة والام والحكم يثبت بالعلة ولا يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا يتولد منه وجعل الحكم مقسوما على قدر العلة وليس كذلك فالملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم العتق عليهما لان العلة ما لم تتحقق بجميع أجزائها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة فى امرأة ماتت وتركت ابنى عم أحدهما زوجها على أن للزوج النصف للزوجية والباقى بينهما نصفان بالعصوبة ولا تترجح عصوبة الزوج بالزوجية لانها ليست بصفة للعصوبة بل هى علة أخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة وقال جمهور الصحابة فى ابنى عم أحدهما أخ لام ان السدس له بالاخوة والباقى بينهما نصفان بالتعصيب وقال ابن مسعود المال كله للاخ لام فقد رجح ابن العم الذى هو أخ لام لان الكل قرابة فتتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى كالاخ لاب وأم مع الاخ لاب وأخذنا بقول الجمهور وهم لم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة للاستحقاق بانفرادها والاخوة أقرب من العمومة فكانت الاخوة سابقة عليها فلا يمكن أن تجعل وصفا للعمومة لان الوصف لا يسبق الموصوف بخلاف الاخوة لام فانها جعلت فى معنى زيادة الوصف للاخوة لاب لان قرابة الاخوة لام وان كانت علة بانفرادها فقرابة الام تابعة لقرابة الاب فى الاستحقاق فجعلت وصفا لقرابة الاب لاتحاد المنزل يحققه أن العمومة باعتبار مجاورة فى صلب الجد فلا يمكن أن تجعل المجاورة فى رحم الام موجبة زيادة وصف فى معنى المجاورة فى صلب الجد فاما المجاورة فى رحم الام فيمكن أن تجعل مقوية للمجاورة فى صلب الاب (وما يقع به الترجيح أربعة بقوة الاثر) اذ المعنى الذى صار الوصف به حجة الاثر فهما كان الاثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك (كالاستحسان فى معارضة القياس) ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وجب رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار وفقه الراوى وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه فان قيل أليست الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم تترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود أعدل من بعض فلم ترجح أحد القياسين بقوة التأثير قلنا العدالة بالتقوى والانزجار

ولا يترجح أحدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها ولآخر نصفها والثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعى رحمه الله يقضى بالشقص المبيع أثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعى رحمه الله (وما يقع به الترجيح) أى ترجيح أحد القياسين على الآخر (أربعة بقوة الاثر كالاستحسان فى معارضة القياس) والاثر فى الاستحسان أقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان أثره أقوى أجيب بانا لا نسلم أن العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو أمر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف فى التقوى

(قوله يكون المبيع الخ) لان استحقاق الشفعة على الكمال لكل واحد من الشفيعين فلما تعارضا حكم لهما على السوية (قوله أثلاثا) فالثلثان لصاحب الثلث والثلث لصاحب السدس (قوله مرافق الملك) أى منافع ملك الشفيع فيما يشفع به (قوله على قدره) أى على قدر الملك (قوله كذلك) فان شفيعا الجوار مساويان وان كانا مختلفين فى الجوار قلة وكثرة (قوله ليتأتى فيه الخ) فانه ليس عند الشافعى رحمه الله شفعة الجوار (قال بقوة الاثر) أى سلامة الوصف المؤثر عن المنع والنقض وكونه مؤثرا فى الواقع (قوله والاثر الخ) الواو للحال (قوله عليه) أى على القياس الجلى (قوله فعلى هذا) أى على أن الترجيح يكون بقوة الاثر (قوله لا يتعدد) فليس له أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض (قوله فى التقوى) فان المتقى من يتقى عن المنهيات والاتقى من يتقى عن الشبهات والمباحات حذرا عن الوقوع فى المنهيات

عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليتمكن التمييز منها بانواعها بخلاف تأثير العلة فان ذلك يكون بأدلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن انكارها و بيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رحمه الله في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لانه يرق ماءه مع استغنائه عنه وذلك حرام على كل حر كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة واعتمادنا ما قلنا بان فيه ارقاق مائه لان الولد يتبع الام في الرق والحرية والولد جزء من الاب والاب حر بجميع أجزائه فاذا صار الولد تبعا للام يصير جزء الحر رقيقا ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق أثر الكفر وهو موت حكما فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا لوجود طول الحرة ولهذا يخير الامام في الكافر المغنوم بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا ان الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق فتكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال له تزوج من شئت جاز له أن ينكح الامة فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر كسائر الانكحة وهذا أقوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال وأسباب الكرامة فيها يصير أهلا لملك الاشياء والولاية ويخرج من أن يكون مولى عليه والرق من أسبابه تنصف الحل الذي ترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر فيجب أن يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون شرطا في الحر يكون شرطا في العبد كالشهود وخلو المرأة عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرط النكاح الحر لكان شرط النكاح العبد وليس فليس وهذا الحل كرامة يختص به البشر فكيف يجوز أن يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا أثر ظهرت قوته بالتأمل في أحوال البشر ألا ترى أن النبي عليه السلام لما كان أشرف الناس كان أوسعهم حلا حتى حل له التسع أو ما شاء من النساء فقد روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى أباح له من النساء ما شاء وأثر علته ضعيف لحقيقته فالارقاق دون التضييع لان الارقاق اهلاك حكمي والتضييع بالعزل اهلاك حقيقي والعزل في الاماء جائز مطلقا وفي الحرائر برضاهن فلأن يجوز له الارقاق بنكاح الامة أولى وحاله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغنى بها عن نكاح الامة وكذلك اذا كان في ملكه أم ولد فتزوج أمة جاز ومعلوم أنه مستغن عن تعريض الجزء للرق بهذا فان الولد المتولد منهما يكون حرا ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية لا يجوز للمسلم لان للرق أثرا في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر حتى لا يجوز نكاح المجوسية فاذا اجتمعا في شخص التحقا بالكفر الغليظ وهو الشرك ولان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهو الزنا لما فيه من ارقاق الولد والضرورة ترتفع باحلال الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا الامة الكتابية حلال للمسلم لان نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فيحل نكاح الامة الكتابية قياسا على دين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وكذا يملكه الحر المسلم وهذا لما قلنا ان الرق لا يحرم أصل النكاح وانما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم والحدود بخلاف العبادات فان المملوك مبقى على أصل الحرية فيها والتنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد وفي جانب المرأة غير متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما يتزوج الرجل نساء فلا يحتمل التنصيف ولكنه من حيث الاحوال متعدد وهي حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة فصح متقدما

(وبقوة

ولم يصح متأخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف اذ لا يمكن أن يصح بعضه ولا يصح بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلاق الثلاث والاقراء فان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا أو نقول في الحقيقة هما حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة أو التأخر فثبت الحل في حالة الانفراد دون الانضمام فهذا وصف قوى أثره بالتأمل في الاصول فان الحل تارة يثبت بالنكاح وطورا بملك اليمين ثم وجدنا الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا في الحل بالنكاح ولذلك قلنا ان الحر اذا نكح أمة على أمة يصح كالعبد اذا فعله لما قلنا ان أثر الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم وقوله ان للرق أثرا في حرمة النكاح ضعيف لما بينا أن الرق ليس من أسباب التحريم لكنه من أسباب تنصيف ما يقبله كرق الرجال لم يحرم على العبد شيأ حل للحر لكنه أثر في التنصيف فكذا رق الاماء وقد جعل الرق من أسباب فصل الحل حيث جوز نكاح الامة المسلمة عند الطول ونكاح الامة الكتابية عند عدم الطول والحرية من أسباب نقصان الحل وهذا عكس المعقول لان الحل نعمة والعقل يأبى أن يكون الحر أنقص من العبد نعمة وبعض الاصول لان الاصل أن أثر الرق في التنصيف لا في التفضيل ودين الكتابي ليس من أسباب التحريم أيضا اذ لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية وأثر الرق ودين الكتابي مختلف أيضا فأثر الرق في التنصيف وأثر دين الكتابي في التخبيس فلم يصلح أن يجعلا علة واحدة مع اختلاف أثريهما ولا نسلم بان جواز نكاح الاماء ضروري وهذا لان الرقيق في النصف الباقي مساو للحر فكما أن نكاح الحرة مشروع لا بطريق الضرورة فكذا نكاح الامة في النصف الباقي لها وكما لم نجعل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالرق ضروريا فكذا في حق الامة بل أولى فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ولما قلنا من سقوط حرمة الارقاق اذ العزل جائز وهو اهلاك حقيقي فالارقاق وهو اهلاك حكمي أولى لكنه في حكم الاستحباب أي هو في الاستحباب ضروري يعني لا يستحب له نكاح الامة الكتابية مثل نكاح الحرة الكتابية فانه جائز ولكن المستحب تركه لا أن جواز نكاح الاماء ضروري بل الجواز مطلق لاطلاق المقتضى كما أن نكاح المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب لكنه مطلق لا ضروري ومنها ما قال في اسلام أحد الزوجين في دار الاسلام أو في دار الحرب ان كان قبل الدخول تقع الفرقة بنفس الاسلام وان كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة واذا ارتد أحدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال وبعد الدخول تتوقف على انقضاء ثلاثة أقراء فيسوى بين الردة والاسلام في اضافة الفرقة اليهما وفي توقف الفرقة على انقضاء ثلاثة اقراء وعدمه وعندنا اذا أسلم أحد الزوجين لا تقع الفرقة قبل الدخول أو بعده حتى يعرض الاسلام على الآخر فان أسلم فهما على نكاحهما وان أبى فرق القاضي بينهما واذا ارتد أحدهما تتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده قال ان سبب الفرقة اختلاف الدين لان مع اختلاف الدين عند اسلام المرأة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وكذا عند ردة أحدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وهذا اعتبار البقاء بالابتداء وهو ضعيف جدا فقيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ولا تصح اضافة الفرقة الى الاسلام لانه سبب لعصمة الاملاك دون ازالتها لقوله عليه السلام فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم ولا الى كفر الباقي لانه غير حادث بل هو دوام لما كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فان قيل انما لم يكن كفر هذا قاطعا مع كفر الآخر دون اسلامه ألا ترى أنه لم يكن مانعا لابتداء العقد مع كفر الآخر والآن هو مانع قلنا ان صار مانعا بتبدل الحال لا يدل على أنه يصير قاطعا فرب شئ يمنع ولا يقطع والنزاع وقع

فى القطع ألاترى أن نكاح الحرة يمنع نكاح الامة ولا يقطع نكاحها والحدث يمنع ابتداء الشروع فى الصلاة ولا يقطعها واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة ولابد من دفع ضرر الظلم عنها لان ماهو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعا جعلنا السبب ماله أثر فى ايجاب الفرقة وذلك فوت غرض النكاح فهذا الاختلاف يحرم الوطء ويجعلها معلقة والتعليق حرام قال الله تعالى فتذروها كالمعلقة وجعله ظلما على رد النكاح يفوت الغرض الذى شرع له النكاح واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضى لانه فوته لازالة الظلم والقاضى نصب لازالة الظلم عن الناس وهو قوى الاثر بالرجوع الى الاصول فالتفريق باللعان والجب والعنة والايلاء ثابت باعتبار هذا المحالة على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته وهذا لان باللعان يزول حل الاستمتاع كما فرغا منه كذا ذكر فى المنتقى اذ الكاذب منهما تنزل عليه اللعنة أو الغضب من الله فيستوجب حرمان النعمة وحل الاستمتاع نعمة ومتى زال حل الاستمتاع فى حقه يزول فى حق الآخر ضرورة لاستحالة بقاء الحل فى أحد الجانبين دون الآخر وفوات هذا الغرض فى الجب والعنة ظاهر وكذا فى الايلاء لانه ظالم بمنع حقها فى الجماع وأما الردة فمنافية لكونها من أسباب زوال العصمة عن نفسه وعن ماله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح ينبنى على الحل الذى هو كرامة والردة سبب لاسقاط ماهو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة فلا يبقى النكاح وهذا وصف بين الاثر ولا يلزم اذا ارتدا معا فان الفرقة لا تقع بينهما مع أن ردة أحدهما موجودة لانا بقينا النكاح بينهما باجماع الصحابة رضى الله عنهم بخلاف القياس والقياس ليس بحجة فى معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم تصح التعدية من ارتداد أحدهما الى ارتدادهما اذ لا يلزم من كونها منافية للنكاح فى أقوى الحالين كونها منافية للنكاح فى أدنى الحالين ولان فى ردة أحدهما اختلافا ومضادة وفى ردتهما ائتلاف وموافقة وفى الاتفاق حصول أغراض النكاح وفى الاختلاف فواتها وقوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما ضعيف لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح ومنها ما قال فى مسح الرأس انه ركن فى الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا انه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ثم تأثير المسح فى سقوط التكرار أقوى من تأثير الركنية فى سنية التكرار اذ الركنية لا تؤثر فى التكرار بل تأثير الركن فى تحقيقه وتحصيله لا فى التكرار كما فى الايمان ولا يختص التكرار بالركن وقد سن تكرار المضمضة وليس بركن وأثر المسح فى التخفيف بين لوجود الاكتفاء بالاصابة مع امكان الاسالة ولتأدية بعض محله (وبقوة ثباته على الحكم المشهود به) وهذا لان الوصف انما جعل علة لايجابه الحكم فكان زيادة وجوب الحكم به رجحانا من حيث العلية ولان الاثر انما صار أثرا لرجوعه الى الكتاب أو السنة أو الاجماع وما كان ثبوته بالكتاب أو السنة أو الاجماع يكون ثابتا متأكدا فما يظهر فيه زيادة القوة فى الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به صار حجة وهذا (كقولنا فى صوم رمضان انه متعين) أولى من قولهم صوم فرض (لان هذا مخصوص فى الصوم بخلاف التعين فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد) الى سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود فى المعاملات

(قوله بكون وصفه) أى وصف أحد القياسين ألزم للحكم الخ فاذا كان الوصف زائد الثبات على الحكم وألزم له ازداد قوة (قوله من وصف الخ) متعلق بقوله ألزم (قال من قولهم) أى قول الشافعية (قال لان هذا الخ) دليل لقوله أولى (قال مخصوص) أى لا يتعدى الى الفروض المتعينة الاخرى فان التعيين فيها لا يجب بوصف الفرضية (قال بخلاف التعين الخ) فان التعين تأثير فى جميع الفرائض المتعينة حيث لا يشترط التعيين فيها فانه قد تعدى الخ والمراد بالتعيين التعين بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب (قال فقد تعدى) أى التعين (قوله والمغصوب اليه) أى الى المالك وهذا معطوف على الوديعة

(وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) بكون وصفه ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر (كقولنا فى صوم رمضان انه متعين) من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد فى النية (أولى من قولهم صوم فرض) فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء (لان هذا) أى وصف الفرضية الذى أورده الشافعى رحمه الله (مخصوص فى الصوم بخلاف التعين) الذى أوردناه (فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع فى البيع الفاسد) أى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه أورد

وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكاة خرج عن العهدة والحج حتى لو أطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة الى مالكها خرج عن العهدة بأى جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا اذا رد المغصوب على المالك خرج عن العهدة بأى جهة رده حتى اذا باعه من مالكه أو وهب له أو تصدق به عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق وسواء علم صاحب الحق به أو لم يعلم وكذا اذا رد المبيع على البائع لفساد البيع ولو بهبة أو صدقة أو بيع يبرأ المشترى من ضمانه لان الرد بسبب فساد البيع مستحق فى هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على أى وجه أتى به يقع عن الوجه المستحق عليه وكذا الايمان بالله تعالى فرض متعين فاذا آمن يكون ايمانا فرضا وان لم ينو الفرض لتعينه وكذا اذا فعل المحلوف عليه يحنث وان لم يفعله بنية اليمين لتعينه وكقولنا فى مسح الرأس انه مسح فهو أثبت فى دلالة التخفيف من قولهم ركن فى دلالة التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح الجورب ومسح الجبيرة ظهرت الخفة فيها بترك اعتبار التكرار وليس للركنية زيادة قوة الثبات فى سنية التكرار فالركن وصف عام فى الوضوء والصلاة ثم أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود أكملها بالاطالة لا بالتكرار وقد تكرر ما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق وكقولنا فى المنافع انها لا تضمن بالاتلاف مراعاة لشرط العدوان وهو التماثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بالاحتراز عن الفضل اذ القيمة دراهم أو دنانير وهما جوهران والمنافع أعراض والجوهر خير من العرض لانه مما يبقى و يقوم بنفسه والعرض لا يبقى ولا يقوم بنفسه ولا يجوز أن يجب على المتلف فوق ما أتلفه كالا يجب الجيد باتلاف الردىء أولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف كالاعيان تحقيقا للجبر أى لجبر حق المظلوم واثبات المثل تقريبا لا تحقيقا اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا بأدنى تفاوت فيتحمل كما تجب القيمة عن الاعيان وانما يستدرك ذلك بالحزر والظن كما لم تكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف عليه لان دفع الضرر واجب ما أمكن فاذا دار الامر بين أن يسقط الضمان فرارا عن ايجاب زيادة على المتعدى مع اضرار بالمتعدى عليه بابطال أصل حقه فى المالية وبين أن يجب الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدى رعاية لاصل حق المتلف عليه بعذر العجز كان هذا أولى اذ المظلوم أولى بالنصرة ودفع الضرر عنه وأكثر الضررين أولى بالدفع عند المقابلة لان التقييد بالمثل واجب فى الاموال كلها والصيام والصلاة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز كالعادل يتلف مال الباغى والباغى يتلف مال العادل فى حال المنعة والحربى يتلف مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع فى الدارين لان الظالم مساو للمظلوم فى احترام حقوقه الا من حيث الانتصاف منه له بالمثل فكان المصير الى ما هو مشروع أولى من المصير الى ما ليس بمشروع أصلا ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى بفتوانا وحكم الله تعالى مصون عن الجور وعدم وجوب الضمان لعجزنا عن ايجاب المثل فى موضع تراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا وهذا شائع كسقوط فضل الوقت فى الصوم والصلاة وسقوط رعاية الصورة فى المثل القاصر ولا نا لو أوجبنا الضمان لأهدرنا حق المتلف فى الزيادة فى الدنيا والآخرة ومتى لم نوجب الضمان لانهدر حق المتلف عليه أصلا بل متأخر الى الآخرة

المبيع الفاسد الى البائع بأى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة أو غصبا أو بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة أخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه أقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية أما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد

(قوله بأى جهة كانت) أى سواء علم صاحب الحق به أو لا (قوله من حيث كونه الخ) أى من حيث انه دفع وديعة أو دفع مغصوب أو دفع المبيع بالبيع الفاسد (قوله لانه) أى لان المودع والمغصوب والمبيع بالبيع الفاسد (قوله على حكمه) متعلق بالثبات (قوله ان هذا) أى ايرادنا على الشافعية بأولوية قياسنا (قوله فلا يناسب الخ) لان المقصود بيان أن علتنا أثبت وألزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان أن علتنا وهو التعيين أثبت وألزم من مطلق الفرضية كذا قال ابن الملك

فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا وضرر التاخير دون ضرر الابطال وهذا الذى ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل ثابت فى عامة الاحكام كالمعاملات والعدوانات والعبادات وغيرها وماذكره مخصوص بالعقد لان المنافع انما تضمن بالعقد فكان ماذكرنا أثبت مما ذكره فكان أولى (وبكثرة أصوله) لان العلة انما صارت حجة لاصلها فتكون كثرة الاصول ككثرة الرواة والاشتهار فى السنن سبب الرجحان لانه زيادة على ما به صار الخبر حجة والحاصل أن كثرة الاصول عبارة عن كثرة نظائر ما وجد فيه هذا الوصف والحجة هو الوصف المؤثر لا النظير وكثرة النظائر توجب زيادة تأكيد الوصف المؤثر فصلح مرجحا حتى لو شهد لاحدى العلتين أصول كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا أصل واحد كانت العلة التى شهد لها أصول كثيرة أولى بالعمل من الاخرى وقلما يوجد نوع من هذه الانواع الثلاثة الا ويتبعه الآخران وهذا النوع قريب من النوع الثانى لانه جعل فى النوع الثانى دليل الترجيح ماهو أثر كثرة الاصول وهو ثباته على الحكم المشهود به وهنا جعل نفس كثرة الاصول دليل الترجيح لانه سبب ثباته ففى النوع الثانى اعتبر الاثر وفى النوع الثالث اعتبر المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك لم يجز لان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا أن أصوله كثيرة (وبالعدم عند العدم) أى الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة (وهو العكس) وهو أضعف وجوه الترجيح لما مر أن العدم لا يوجب شيأ لانه ليس بشئ لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك أوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه وهو كقولنا فى مسح الرأس انه مسح لانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال من الحيض والجنابة فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان التكرار مسنون فى المضمضة والاستنشاق مع أنهما ليسا بركنين وقولنا فى الاخ اذا ملك أخاه ان بينهما قرابة محرمة للنكاح فأشبه الاب والابن لانه ينعكس فى ابن العم فانه لا يعتق بالملك لعدم هذه العلة وهى القرابة المحرمة للنكاح وقولهم بأنه يجوز وضع زكاة أحدهما فى الآخر فلا يعتق أحدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه ولا يحل وضع الزكاة فيه وقولنا فى بيع الطعام بالطعام بعينه ان التقابض ليس بشرط فى المجلس لانه مثمن عين فلا يشترط القبض فى المجلس كما لو باع ثوبا بثوب لانه ينعكس ببدل الصرف ورأس مال السلم أى اذا

(وبكثرة أصوله) أى اذا شهد لقياس واحد أصل واحد ولقياس آخر أصلان أو أصول يترجح هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية أو كثرة أوجه الشبه لشئ فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان أصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى رحمه الله انه ركن فيسن تثليثه فانه لا أصل له الا الغسل (وبالعدم عند العدم وهو العكس) أى اذا كان وصف يطرد وينعكس كان أولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا مالا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى رحمه الله انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ماليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم أراد أن يبين

(قال أصوله) أى أصول أحد القياسين (قوله ولا يكون الخ) لما زعم بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعى أن الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان هذا الترجيح بمنزلة الترجيح بكثرة العلة فان شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة وهو لا يعتبر دفع الشارح زعمهم بقوله ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية فانه انما يكون كذلك اذا كان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى المؤثر أى العلة واحد الا أن الاصول كثيرة فيحصل بكثرتها زيادة قوة فى نفس الوصف فان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه (قوله أو كثرة أوجه الخ) أى لا يكون هذا من قبيل كثرة أوجه الشبه فانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه واحدا وههنا قد تعدد المقيس عليه (قوله فان هذه كلها) أى كثرة الادلة القياسية وكثرة أوجه الشبه (قوله صحيحة) فان كثرة الاصول تفيد قوة التأثير (قوله والجبيرة) والجوربين فى المنتخب جبيرة چوبها كه برعضو شكسته بندند (قوله الا الغسل) وهذا أصل واحد والكثير ترجيح على الواحد (قال وبالعدم) أى بعدم الحكم عند عدم الوصف المؤثر (قال وهو) أى عدم الحكم عند عدم الوصف العكس (قوله هو الوجود) أى وجود الحكم عند وجود الوصف (قوله هو العدم) أى عدم الحكم عند عدم الوصف (قوله فانه ينعكس) أى بعكس النقيض الى قولنا مالا يكون مسحا الخ ثم اعلم أن هذا لازم العكس والعكس ما يسن تكراره حكم لا يكون مسحا (قوله ونحوه) بالجر عطف على الوجه (قوله فانه لا ينعكس الخ) فلم يوجد العدم عند العدم (قوله ماليس بركن الخ) هذا لازم العكس والعكس مالا يسن تكراره ليس بركن

صرف الدرهم بالدرهم أو أسلم الدراهم في الحنطة يشترط القبض في المجلس لما كان دينا بدين أو ثمنا بثمن كي لا يكون كالئا بكالئ لان الاثمان لا تتعين في البيع وتعليلهم بأنهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة لا ينعكس لان قبض رأس المال في المجلس شرط احترازا عن الكالئ بالكالئ وان جمع العقد بدلين لا يحرم التفاضل اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بأن يكون رأس المال ثوبا والمسلم فيه حنطة ولا يرد علينا رأس المال اذا كان عينا فانه يشترط قبضه وقد أخذ رأس المال شبها بالمبيع لانه ليس بمتنع حقيقة وقد حققناه في موضعه وقول فخر الاسلام رحمه الله ولا ينعكس تعليله لان بيع السلم لم يشمل أموال الربوى ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل الا أن يراد به لم يشمل أموال الربوى فحسب بل يجوز أن يكون رأس المال مما لا يجرى فيه الربا بان كان ثوبا وعبارة التقويم فان القبض شرط في باب السلم وان لم يشتمل على أموال الربا أوضح (واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها) اعلم أن هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح وأصله أن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم يقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح أحدهما بمعنى في الذات والثاني بمعنى في الحال على مخالفة الاول كان الرجحان في الذات أحق من الرجحان في الحال لان الذات أسبق وجودا من الحال فيصير كاجتهاد أمضى حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث من بعد ولان الحال قائمة بالذات تابعة لها فلو اعتبرنا الحال على مضادة الاول لكان التبع مبطلا للاصل ناسخا له وذا لا يجوز وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن ابن الاخ لاب وأم أولى بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهي الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي زيادة القرب وكذا العمة لام مع الخالة لاب وأم اذا اجتمعا فللعمة الثلثان والثلث للخالة لان المرجح في حقها معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخال راجح حاله وهو اتصاله من الجانبين بأم الميت وابن الاخ لاب وأم أحق بالتعصيب من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب وأم لا يرث مع ابن الاخ لاب لان ابن الاخ لاب يتقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة وقول فخر الاسلام رحمه الله الرجحان في الذات معناه الرجحان في هذا الذات باعتبار الحال وهي القرب وفيما اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها (فينقطع حق المالك بالطبخ والشي ونحوهما لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه) أي ثابتة وموجودة من كل وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب لانه بفعله ولو أضيف الى صاحب العين لكان له لا للغاصب (والعين هالكة من وجه) لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وهي من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب

حكم تعارض الترجيحين فقال (واذا تعارض ضربا ترجيح) كما تعارض أصل القياسين (كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال) أي من الرجحان الحاصل في الحال (لان الحال قائمة بالذات تابعة لها) في الوجود ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع (فينقطع حق المالك بالطبخ والشي) تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بأنه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها المالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى أن أصل الشاة كان للمالك ينبغي أن يأخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى أن الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب أقوى من رعاية المالك (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه) فحق المالك في العين ثابت من للعين فان الصنعة ليست عينا

التابعة للذات يلزم نسخ الاصل أي الذات بالتبع أي الحال وهو غير معقول (قال فينقطع الخ) أي من العين الى القيمة (قال بالطبخ والشي) الطبخ بالفتح پختن والشي بريان كردن (قوله وطبخها) انما قيد بهذا لانه لو ذبح الغاصب الشاة ولم يطبخ ولم يشوها فقد استهلكها من وجه لكنه لم يعارضه فعل الغاصب لان فعله ليس بمتقوم فحينئذ لم يبطل حق المالك لكن المالك مخير ان شاء نظر الى جهة الهلاك فيضمن الغاصب القيمة وان شاء لاحظ الى جهة قيام المال فيأخذ الشاة ويضمن الغاصب النقصان كذا قيل (قوله عن الشاة) المطبوخة والمشوية (قوله ويضمنه) أي يضمن المالك الغاصب (قوله كانا من الغاصب) فلم يبق المغصوب بعينه بلحوق هذه الصنعة (قوله ويضمن القيمة) كما يجب الضمان اذا هلك المغصوب (قال لان الصنعة) أي التي هي حق الغاصب (قائمة بذاتها) أي موجودة (من كل وجه) لانها باقية على الوجه الذي حدثت بلا تغير وهذا هو المراد بالقيام بالذات وليس المراد بالقيام بالذات ههنا الذي يكون (قال والعين) أي التي كانت حق المالك

(قوله دون وجه) فانه لا يبقى اسم الشاة بل صارت حقيقة أخرى وأيضا قد فات بعض المنافع (قوله بمنزلة الذات الخ) فترجح ما هو قائم من كل وجه على ما هو قائم من بعض الوجوه (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قال أحق) أى من الغاصب (قال تابعة) لانها عرض لا تقوم بنفسها (قوله وجرينا على الدقة) فقلنا ان التابعية لا تبطل حق صاحب التابع فالحق فى التابع محترم باق من كل وجه وحق صاحب الاصل هالك من وجه فرجحنا الحق صاحب التابع أى الغاصب فتأمل

أى هالكة بسبب العين تضاف الى الغاصب لان الهلاك بفعله فصار ضامنا بدلها وهو أنه كونها هالكة فصار الحادث بعمل الغاصب قائما من كل وجه وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قائم من كل وجه على ما هو قائم من وجه (وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل أحق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) والجواب أن ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود أحق من الرجحان بحسب الحال وكقولنا فى صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالنية فاذا وجدت النية فى البعض دون البعض رجحنا باقتران النية بأكثر الامساك لرجحان جانب الوجود وقال الشافعي رحمه الله اذا عدمت النية فى جزء من هذا الركن رجحت جانب الفساد احتياطا فى العبادة والجواب أن ما ذكره معنى يرجع الى الحال لان الجواز والفساد من باب الحال وما ذكرنا معنى فى الذات والمرجح فى الذات أولى بالاعتبار من المرجح فى الحال وكقول أبى حنيفة رحمه الله فيمن له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة أشهر ثم ملك ألف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم أنه لا يضم ثمنها الى الالف الذى عنده لكنه ينعقد على الثمن حول جديد فان وهب له ألف ضمه الى الالف الاول لانه أقرب الى تمام الحول فنضم اليه احتياطا فان تصرف فى ثمن الابل فربح ألفا ضم الربح الى أصله وان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكاة بان ينظر الى أقرب المالين حولا لان الالف الربح متصل باصله أى ثمن الابل ذاتا لكونه حاصلا منه وهو نماؤه ومتصل بالالف الآخر حالا من حيث القرب الى الحول والذات أحق من الحال لما مر (والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد) اعلم أن الكلام فى الترجيح فى أربعة مواضع فى تفسير الترجيح لغة وشريعة وفى الوجوه التى يقع بها الترجيح وفى بيان المخلص من تعارض وجوه

وجه دون وجه وحق الغاصب فى الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر فى ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة أصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وأشار اليه المصنف بقوله (وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل وهو المالك أحق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) فجرى الشافعي رحمه الله على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع فى الفاسدة فقال (والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد) عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رحمه الله فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهى جواز اعطاء الزكاة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم أولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح أحد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم فى حرمة الربا أولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

(قال والترجيح الخ) أى على ما هو قليل الاشباه بان يكون للفرع بأحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر شبه من وجهين فصاعدا (قال وبالعموم) أى الترجيح للوصف العام بعمومه على الوصف الخاص (قال وقلة الاوصاف) أى الترجيح بقلة الاوصاف على كثرة الاوصاف (قوله جواز اعطاء الزكاة الخ) فى العبارة مساهلة والمعنى أنه يجوز لرجل أن يعطى زكاة ماله لاخيه كما يجوز له أن يعطيها لابن عمه (قوله وحل نكاح الخ) فى العبارة مساهلة والمعنى أنه يحل نكاح حليلة رجل بعد الفرقة لاخيه كما يجوز لابن عمه (قوله وقبول شهادة الخ) فى العبارة مساهلة والمعنى أنه تقبل شهادة رجل لاخيه كما تجوز لابن عمه (قوله فلا يعتق على الاخ الخ) أى فلا يعتق الاخ على الاخ اذا ملكه كما لا يعتق ابن عم رجل عليه اذا ملكه وعندنا العلة للعتق القرابة المحرمية فانها تقتضى الاحسان فالاخ يعتق على الاخ اذا ملكه ولا يعتق رجل على ابن عمه اذا ملكه لعدم تحقق العلة (قوله بمنزلة ولان ترجيح أحد القياسين الخ) فان كل شبه بمنزلة علة فكثرة الاشباه كثرة العلل والاقيسة فكأنه فى جانب أقيسة وفى جانب قياس وهذا الترجيح باطل على ما مر فى بيان دفع المعارضة (قوله لانه) أى لان وصف الطعم (قوله عنده) أى عند الشافعي رحمه الله (قوله بالعلة القاصرة) أى التى لا توجد فى الفرع كالثمنية فى الذهب والفضة على رأيه

الترجيح وقد مرت هذه الوجوه وفى الفاسد من وجوه الترجيح وهى أربعة أحدها ترجيح القياس بقياس آخر وترجيح القياس بالخبر وترجيح الخبر بالخبر وترجيح الخبر بالنص وترجيح النص بالنص لما مر أن ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا وسيأتى فيه خلاف الشافعى رحمه الله فقد قال صاحب المحصول فيه مذهب الشافعى حصول الترجيح بكثرة الادلة لان الامارات متى كانت أكثر كان الظن أقوى والثانى الترجيح بغلبة الاشباه كقولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما فى صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فاما قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان هذا أولى وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح القياس بقياس آخر وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك المبيح وهو واحد ولكن الاصول كثيرة وهنا الاصل واحد وما هو ركن القياس وهو جريان القصاص من الطرفين وكذا وكذا وكذا متعدد وكل واحد منها صالح للجمع بين المقيس والمقيس عليه فيكون كترجيح القياس بقياس آخر والثالث الترجيح بعموم العلة كقولهم الطعم أولى بالعلية لانه يعم القليل والكثير أى التفاحة والحفنة وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر يخص الكثير وهذا فاسد لان العلة خلاف النص والنص لا يترجح بعمومه فكيف تترجح العلة بل الخاص من النص أولى عندهم فكان ينبغى أن تجعل العلة الخاصة أولى ولان التعدى غير مقصود عندهم لان التعليل بالعلة القاصرة يجوز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه وهو التأثير لا بصورته والعموم صورة لانه من أوصاف الصيغة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف أحق من ذات وصفين كقولهم ان علتنا وصف واحد وهو الطعم والجنس شرط فكان أولى من علتكم وهو القدر والجنس وهذا فاسد لان العلة خلف النص والنصان اذا تقابلا لم يترجح أحدهما لكونه أوجز عبارة وكذا هنا بل أولى لان الحكم ثابت بصيغة النص ويتحقق فى ذلك التطويل والايجاز وهنا باعتبار معنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل

﴿فصل﴾ واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا ﴿ من وجوهه (كانت غايته أن يلجأ الى الانتقال وهو اما أن ينتقل من علة الى علة أخرى لاثبات الاولى

ولان الوصف بمنزلة النص وفى النص الخاص راجح عنده على العام فينبغى أن يكون ههنا أيضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده أو الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذى قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتأثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزأين أقوى فى التأثير من علة ذات جزء واحد (واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) هذا شروع بحث فى انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه أى اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات أو دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض (كانت غايته أن يلجأ الى الانتقال) أى غاية المعلل أن يضطر الى الانتقال وهو أربعة أقسام (لانه اما أن ينتقل من علة الى علة أخرى لاثبات الاولى) كما اذا علل فى الصبى المودع مالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة أخرى يثبت بها العلة الاولى أعنى التسليط على الاستهلاك البتة

(قوله راجح عنده) فان الخاص قطعى والعام عنده ظنى (قوله فينبغى أن يكون الخ) فيجعل الوصف الخاص أولى فلم قلتم ان الاعم مرجح على الخاص (قوله فيفضل على القدر الخ) لكونه أقرب الى الضبط (قوله من علة ذات جزء واحد) فيه مسامحة فان الشئ كيف يكون ذا جزء واحد والاولى أن يقول من علة بسيطة (قال دفع العلل) الاضافة الى المفعول أى دفع السائل علل المعلل (قوله بعد الزامه) أى بعد الزام السائل المعلل (قوله أو دفع الخ) معطوف على قول الشارح دفع العلل الخ (قوله من كلام البعض) أى الذين قالوا ان العلل الطردية حجة والا فلا حاجة الى دفعها (قال أن يلجأ) الالجاء بالكسر بيچاره كردن كذا فى المنتخب (قوله أى غاية المعلل) أى فى اثبات مطلوبه (قال لانه) أى لان المعلل (قال الاولى) أى العلة الاولى (قوله المودع) بفتح الدال والايداع أمانت دادن وأمانت نهادن كذا فى المنتخب (قوله لانه) أى لان الصبى (قوله لا نسلم أنه) أى أن الصبى (قوله بل على الحفظ) أى بل هو مسلط على الحفظ فان الايداع للحفظ (قوله الى علة أخرى) وهو أن الصبى قاصر العقل وغير مكلف وهو لا يبالى عن الاستهلاك والمودع مع هذا العلم لما أودع الصبى فقد رضى بالاستهلاك فكانه سلطه على الاستهلاك

أوينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى أو ينتقل الى حكم آخر وعلة أخرى أو ينتقل من علة الى علة أخرى لا ثبات الحكم الاول لالاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع) أما الاول فلانه ماضمن بالعلة ابتداء الا لتصحيح الحكم بها فما دام يسعى فى تصحيح تلك العلة فهو ساع فى ابقاء ماضمن كمن احتج لقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابى لاثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابى بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح الخبر الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول السائل لانسلم بان القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضى الله عنه لابى موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك فيقول السائل لانسلم بان قول الصحابى حجة فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فيقول لانسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فالله أوعدهم بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما عرف من الحكم فى الجمع المضاف الى جماعة أنه يتناول

(اوينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيأ من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة أو بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم أنا قائل أيضا بموجبه اذ عندى عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد أثبت المعلل بالعلة الاولى أعنى احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق (أو ينتقل الى حكم آخر وعلة أخرى) كما فى المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندى هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب أن لا يوجب نقصانا فى الرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة أخرى كما ترى (أو ينتقل من علة الى علة أخرى لاثبات الحكم الاول لالاثبات العلة الاولى) ولم يوجد له نظير فى المسائل الشرعية ولهذا قال (وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع) لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث فى مجلس المناظرة ولا يتم ذلك فى الرابع لان العلل غير متناهية فى نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم أورد على هذا أن ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة أخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمروذ اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عليه السلام ربى الذى يحيى ويميت قال نمروذ أنا أحيي وأميت فأمر باطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عليه السلام لاثبات الاله الى علة أخرى وقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمروذ وسكت فأجاب المصنف رحمه الله عنه

(قوله من حكم الى الحكم الخ) ويشترط أن يكون لهذا الحكم الآخر المنتقل اليه مدخل فى اثبات مطلوب المعلل (قوله عن الكفارة) متعلق بقوله اعتاق (قوله بان الكتابة عقد معاوضة) فان العبد يعطى نقدا ويفك رقبته وهذا متعلق بقوله علل (قوله يحتمل الفسخ بالاقالة) أى عند التراضى بخلاف التدبير والاستيلاد فانهما لا يحتملان الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر ولا أم الولد عن الكفارة (قوله فلا يمنع) أى الكتابة (قوله بموجبه) أى بموجب هذا التعليل (قوله وانما المانع) أى عن اعتاق المكاتب فى الكفارة (قوله هذا العقد) أى عقد الكتابة (قوله بالعلة المذكورة) أى أن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ الخ (قوله مانعا) أى من الصرف الى الكفارة من الرق أى فى الرق (قوله اذ لو كان كذلك) أى لو كان هذا العقد يوجب النقصان لما جاز فسخه مع أن عقد الكتابة قابل للفسخ (قوله من الرق) أى فى الرق (قوله هذا العقد) أى عقد الكتابة لا يمنع من التكفير أى من اعتاق المكاتب فى الكفارة (قوله بل المانع) أى من الصرف الى الكفارة (قوله هذا) أى الكتابة (قوله كسائر العقود) من البيع وغيره (قوله مثله) أى مثل عقد اخر (قال صحيحة) فان المعلل التزم اثبات مطلوبه بعلته فلم يخرج عما التزم (قوله مقاطع البحث) أى المناظرة (قوله ذلك) أى قطع البحث فى مجلس المناظرة (قوله حاجه) المحاجة حجت أوردن وخصومت كردن كذا فى منتهى الارب (قوله فقال ابراهيم أى لاثبات ربوبية الاله وابطال ربوبية نمروذ (قوله باطلاق) فى المنتخب اطلاق از بندرها كردن (قوله فبهت) فى منتهى الارب بهت بهتا وبهت مجهولا وهذا أفصح عاجز شد ومتحير ماند (قوله فأجاب المصنف رحمه الله الخ) ويمكن أن يجاب عنه بان قول الخليل صلوات الله عليه ربى الذى يحيى ويميت ليس استدلالا على نفى ربوبية نمروذ بل هو دعوى والدليل على نفى ربوبيته واثبات الهية الاله الحق قوله عليه السلام فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فليس ههنا انتقال من حجة الى حجة أخرى تأمل

كل واحد منهم وكذلك اذا علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع انه لا يضمن اذا استهلك الوديعة لانه سلطه على استهلاكه فلما أنكره الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثبات الحكم بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم بها وأما الثانى فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم محققه فاذا انتقل بعده الى حكم آخر ليثبته بالعلة الاولى كان ذلك آية كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندى عقد الكتابة لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذى يمنع فنقول بهذه العلة وجب أن لا يتمكن نقصان فى الرق مانع من الصرف الى الكفارة أو لا يتضمن ما يمنع فهذا اثبات حكم آخر بالعلة الاولى وأما الثالث فلان ما ادعاه صار مسلما وهو ما ضمن بالعلة الاولى اثبات حكمين لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى الانتقال وأما الرابع فمن الناس من استحسنه أيضا واحتج بقصة ابراهيم عليه السلام فى محاجة اللعين فانه عليه السلام لما قال ربى الذى يحيى ويميت وعارضه اللعين بقوله أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانتقل الى حجة أخرى لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله تعالى عنه على وجه المدح دون الذم والصحيح أن هذا انقطاع لان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق فاذا لم يكن متناهيا لم تقع به الابانة ألا يرى أنه اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى (ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة) لانه عارضه بامر باطل وهو قوله أنا أحيى وأميت اذ اللعين ما كان يحيى ويميت حقيقة (الا أنه انتقل دفعا للاشتباه) أى أن ابراهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الاولى مع أنها كافية الى حجة أخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا مستحسن فى طريق النظر بان يقول المجيب بعد اثبات علته على أنا نقول شروعا فى جواب آخر وهذا لان الحجج أنوار فضم حجة الى حجة لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا واعلم أن الانقطاع على أربعة أوجه أظهرها السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذى كفر والذى يليه جحد ما يعلم ضرورة والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم أنه لا شئ يحمله على المنع الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التى قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة أخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن اقامة الحجة على ما ادعاه وهو كانقطاع المسافر فى الطريق فانه عجز عن الوصول الى مقصده الذى يؤمه

بقوله (ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة) ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل أن يقول هذا ليس باحياء وامانة بل اطلاق وقتل وعليك أن تميت الحى بقبض الروح من غير آلة وتحيى الموتى باعادة الحياة فيهم (الا أنه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال) فانهم كانوا أصحاب الظواهر لا يتأملون فى حقائق المعانى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بحث الادلة الاربعة أراد أن يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فى الثانى فقال

أى من الانتقال الرابع الفاسد (قال الحجة الاولى) أى التى ذكرها الخليل عليه السلام (قال لازمة حقة) أى لازمة وسالمة عن المنع أو المعارضة التى عارض بها نمروذ (قوله مرادها) أى مراد الحجة الاولى (قوله فساغ) فى منتهى الارب ساغ له ما فعل روا شد انجه كرد اوراقوله هذا) أى اطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر (قال الا أنه) أى الخليل (قال انتقل) أى الى الحجة الاخرى (قوله الادلة الاربعة) أى الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله وقد قلت فيما سبق) أى فى مبدا الكتاب بعد الفراغ عن شرح خطبة المتن كما لا يخفى على من نظر هنالك فهذه الحوالة صحيحة وما فى مسير الدائر ولما فرغ المصنف عن مبحث الادلة الاربعة أراد أن يبحث عما ثبت بها اذ قد مر فيما سبق أن موضوع علم الاصول على المذهب المختار الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فى الثانى انتهى فمجيب لعدم صحة الحوالة على ما سبق فانه قد مر فيه فيما سبق أن موضوعه الادلة الاربعة اجمالا لا حال كونها مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى انتهى فكيف يصح قوله اذ قد مر فيما سبق أن موضوع الخ

﴿فصل جملة ماثبت بالحجج التي سبق ذكرها﴾ سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع (شيآن الاحكام) المشروعة (ومايتعلق به الاحكام) المشروعة وهي الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة أما العلة والشرط فظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ماهو في معنى العلة ولذا احتيج الى ذكرها (أما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) والدليل على أنه مشتمل على حق العبد أنه شرع لصيانة عرض العبد كالقصاص شرع لصيانة النفس وعرضه حقه ولدفع العار عن المقذوف وهو ينتفع به

﴿فصل ثم جملة ماثبت بالحجج التي سبق ذكرها﴾ على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع (شيئان الاحكام ومايتعلق به الاحكام) وانما استثنيت القياس لانه لايثبت شيأ وانما هو للتعدية ولو أريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن أن يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبمايتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها أن الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لايخلو تقسيم القدماء عن مسامحة (أما الاحكام فأربعة) يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف أربعة أنواع الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهو مايتعلق به نفع عام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة أنسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى عن أن ينتفع بشئ فلا يجوز أن يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك (و) الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك (و) الثالث (ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب

(قوله على باب الخ) متعلق بقول المصنف سبق (قال ومايتعلق به الخ) بان يكون علة للحكم أو شرطاله أو سببا له أو علامة له أو مانعا عنه (قوله وانما هو للتعدية) أي لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم فهو يظهر الحكم في الفرع (قوله المعنى الاعم) الشامل للظهور أيضا (قوله الادلة الاربعة) أي الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله الاحكام الوضعية) كالحكم بالسببية أو الشرطية أو المانعية (قوله فعل المكلف) أي الذي تعلق به خطاب الشارع (قوله وغيرهما) وهو ما يكون عبادة من وجه وعقوبة من وجه وغيره (قوله صفات فعل الخ) أي الكيفيات التي تثبت للفعل بعد تعلق الخطاب (قوله من الوجوب الخ) والحل والحرمة والجواز والفساد والكراهة (قوله بعده) أي بعد هذا المبحث (قوله عليها) أي على الاهلية (قال حقوق الله تعالى خالصة) وهذا منصوب على الحالية واعلم أن الحق الموجود يقال حق على فلان أي شئ موجود على ذمته والمراد بالحق هنا حكم يثبت والاضافة في حق الشئ للاختصاص فمعنى حق الله تعالى الحق الذي له اختصاص بذاته تعالى وفيه رعاية جانبه وقس عليه حق العباد كذا قيل وقيل حق الله مايتعلق به نفع عام للعالم وحق العباد مايتعلق به مصلحة خاصة (قوله نفع عام) أي تزكية النفس وكمال الحياة الاخروية للكل من غير أن يكون فيه نظر الى عبد دون عبد (قوله كحرمة البيت) أي عزة بيت الله تعالى (قوله قبلة) أي لصلواتهم (قوله بهذا الوجه) أي بوجه الانتفاع (قوله سواء في ذلك) فانه تعالى خالق كل شئ (قوله مصلحة خاصة) أي دنيوية (قوله كحرمة مال الغير) فانها حق العبد لتعلق صيانة مال العبد بها (قوله يباح) أي مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة أهل المزنية (قال ما اجتمعا) أي حق الله تعالى وحق العبد (قال كحد القذف) أي جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته أبدا وانما وجب هذا الحد للانزجار والاجتناب عن فاحشة كبيرة (قوله من حيث انه جزاء هتك الخ) فيفيد نفعا عاما أي صون العالم عن الفساد والهتك بالفتح برده دريدن والعفيف بارسا كذا في المنتخب (قوله من حيث ازالة عار الخ) في منتهى الارب عار عيب وننك وفضيحت (قوله غالب الخ) فان سبب وجود هذا الحد هتك عرض المقذوف وعرضه حقه ونحن نقول ان حد القذف انما يجب اذا قذف محصنا بالزنا وحرمة الزنا خالصة له تعالى فكما أن حد الزنا خالص حقه تعالى كذلك حد اظهار الزنا خالص حقه تعالى الا أن القاذف هتك حرمة المقذوف وللمقذوف حق في عرضه كما أن لله تعالى أيضا حقا في عرضه فثبت أن للعبد فيه ضرب حق والحق الغالب لله تعالى

حتى

(قوله حتى لايجرى فيه الارث) بان مات المقذوف ويدعى ورثته فليس لهم اجراء الحد لان الارث خلافة والخلافة لاتجرى فى حق الله تعالى
(قوله والعفو) أى لايجرى فيه العفو فلا يسقط بعفو المقذوف الا فى رواية بشر عن أبى يوسف رحمه الله فان العبد انما يسقط ما يكون
حقا له أو كان فيه حقه غالبا وماليس كذلك فلا يملك اسقاطه (قوله فتنعكس الخ) أى يجرى فيه الارث والعفو (قال والرابع ما اجتمعا)
أى حق الله تعالى وحق العبد ولم يوجد قسم خامس أى ما اجتمع فيه حق العبد والله على التساوى (قوله على نفسه) أى على نفس
العبد ففى القصاص جبر انكسار قلب ورثة المقتول (قوله لجريان الارث) فان ورثة المقتول يملكون القصاص (قوله وصحة الاعتياض
الخ) فانه اذا قبل ورثة المقتول المال عوضا عن القصاص بالصلح يجوز (قوله وصحة العفو) فان عفو ورثة المقتول جناية القاتل يصح
فلا يؤاخذ بالقصاص من الشارع (قوله والمؤنة) فى منتهى الارب مؤنة بالفتح بار وكرانى (٢١٧) وهى فعولة (قوله لانها لاتصح بدونه)

على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن فى دارنا
و يقيمه القاضى بعلم نفسه ولايصح الرجوع بعد الاقرار والدليل على أنه مشتمل على حق الله تعالى أنه
شرع زاجرا ولهذا سمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه الامام دون
المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف بالرق لا حقوق العباد ولايحلف القاذف
وانما غلبنا حق الشرع لان ما للعبد يجوز أن يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لاولاية للعبد فى استيفاء حق
الشرع الا نيابة عنه (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى حتى يسقط
بالشبهة وهو جزاء الفعل فى الاصل وأجزية الافعال تجب حقا لله تعالى والآدمى بنيان الرب كما ورد به
الحديث ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة والجبران علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا يجرى فيه
الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما فى سائر حقوق العباد حتى اذا قتل السلطان انسانا
يؤاخذ به كما لو أتلف مال انسان بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا وأما حد
قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى ولهذا لايجب على المستأمن اذا ارتكب سببه فى دارنا كحد الزنا
والسرقة بخلاف حد القذف وهذا لانه جزاء المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة (و حقوق الله تعالى
ثمانية أنواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهى أنواع أصول ولواحق وزوائد) فالتصديق

حتى لايجرى فيه الارث والعفو وعند الشافعى رحمه الله حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام
(و) الرابع (ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن
الفساد وحق العبد وقوع الجناية عن نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
بالصلح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع عبادات خالصة) لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة
(كالايمان وفروعه) وهى الصلاة والزكاة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح
بدونه وهو صحيح بدونها (وهى) أى العبادات (أنواع ثلاثة أصول ولواحق وزوائد) يعنى أن
فى مجموع الايمان وفروعه هذه الثلاثة لا أن فى كل منهما هذه الثلاثة فالايمان أصله التصديق
والملحق به الاقرار والزوائد هى الفروع الباقية أو نقول الزوائد فى الايمان هى تكرار الشهادة
والاصل فى الفروع الصلاة لانها عماد الدين ثم الزكاة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم
الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها أصول ولواحق وحينئذ الزوائد

فان الايمان شرط صحة
الاعمال كلها فان لم يؤمن
بالله تعالى كيف يتقرب
بالعبادة اليه تعالى (قوله
وهو) أى الايمان (قوله يعنى
أن فى مجموع الايمان الخ)
أى مجموع الايمان وفروعه
منقسم الى هذه الانواع
الثلاثة لا أن كلا منهما منقسم
الى هذه الانواع الثلاثة
(قوله أصله التصديق) أى
بالقلب فانه أصل محكم
لايحتمل السقوط (قوله
والملحق به الاقرار) فان
الاقرار ترجمة عما فى الضمير
ومعدن التصديق القلب
فصار ملحقا بالايمان ولذا قد
يسقط بعذر الاكراه
والخرس (قوله فرع لنعمة
البدن) فان المال وقاية
النفس فما تعلق بالفرع
أى الزكاة كان تابعا ولاحقا
وما تعلق بالاصل أى الصلاة
كان أصلا (قوله لقهر
النفس) أى الامارة بالسوء

 فالصوم انما شرع بواسطة النفس الشريرة وهذه الواسطة دون الواسطة التى فى الزكاة فان النفس
ههنا ليست بخارجة عن العابد بخلاف الواسطة التى فى الزكاة فانها غير العابد وخارجة عنه وقال ابن الملك ان النفس تميل الى الشهوات
وهى صفة قبيح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت أقوى فى كونها واسطة (قوله ثم الحج) فانه كان وسيلة الى الصوم فصار أدون منه فانه لما
قصد الحج وهجر الاوطان والاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات فى البوادى ضعفت نفسه وزال عنها الشيطنة وقدر على قهرها
بالصوم (قوله ثم الجهاد) انما شرع لازالة كفر الكافر والافهو فى نفسه قبيح لانه تخريب بلاد الله وتعذيب عباد الله ثم هو فرض
كفاية وما تقدم من العبادات فرض عين فصار هو أدون مما سبقه (قوله وحينئذ) أى حين تحقق الاصول واللواحق فى هذه الفروع
الزوائد أى على الفرائض والواجبات (هى نوافل العبادات) أى الصوم والصلاة والزكاة والحج

فى الايمان أصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار وتبديله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان ركن فى الايمان عند الفقهاء ملحق بالتصديق وهو فى الاصل دليل التصديق فانقلب ركنا فى أحكام الدنيا والآخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر باللسان بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى أيضا عندهم اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وقد يصير الاقرار أصلا فى أحكام الدنيا حتى اذا أكره الكافر على الايمان فآمن صح ايمانه فى أحكام الدنيا بناء على وجود أحد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف على رأسه أمارة بينة على أنه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم بالردة اذا أكره المرء عليها لان الاداء فى الردة دليل محض على ما فى الضمير لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على رأسه فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم أن الاقرار بالردة ليس بركن فيها بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار والاصل فى فروع الايمان الصلاة فهى عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهى تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها وباطنه كالنية والخضوع والخشوع ولكنها انما صارت قربة بواسطة البيت الذى عظمه الله تعالى بالاضافة الى ذاته بقوله تعالى أن طهرا بيتى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكاة التى تعلقت بأحد ضربى النعمة وهو المال فالنعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات شرعت لاظهار شكر النعمة بها وهى دون الصلاة لان نعمة البدن أصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية النفس والصلاة صارت قربة بواسطة القبلة التى هى جماد وهى ليست من أهل الاستحقاق وللصلاة وجود بدونها ولهذا لو خاف العدو أو السبع يسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكاة صارت قربة بواسطة الفقير الذى يصلح أن يكون مستحقا بنفسه بحاجته لان الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى والله تعالى أحال الفقير على الغنى فكان له ضرب استحقاق فى الصرف اليه حتى قال بعض العلماء انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة أقوى كانت جهة القربة أدنى ومتى كانت الواسطة أدنى كانت جهة القربة أقوى اعتبارا بقصور الاخلاص وكماله ثم الصوم الذى يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالاصل أى بالصلاة كأنها وسيلة الى الاصل فيه يتم الحضور والخشوع والصوم رياضة والصلاة خدمة ومناجاة مع الرب جلت عظمته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا تصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات واللذات وهى أمارة بالسوء كما وصفها الله تعالى ففى قهرها بالكف عن اقتضاء شهوتها الابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القربة وهى دون الواسطتين الاوليين لان الواسطة فى الصلاة والزكاة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه فتكون فى كونها واسطة دون الاوليين فهذا يقتضى أن يكون الصوم أفضل من الصلاة والزكاة الا أن الصوم شرع وسيلة الى الصلاة لما بينا فكان دونها والزكاة أصل بنفسها وليست بتبع لغيرها فكانت أقوى من الصوم ولما لم تصر قربة الا بواسطة النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام الجهاد جهادان أحدهما أفضل من الآخر وهو أن تجاهد نفسك وهواك وهذا لان حسن الجهاد باعتبار أنه قهر أعداء الله تعالى والمؤمنين والنفس عدو الله تعالى لما ورد فى الحديث عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وعدو المؤمنين قال عليه السلام أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك ثم الحج الذى هو زيارة البيت المعظم وهو لا يتأدى الا بأفعال تختص بأوقات مخصوصة وأمكنة معلومة وهو عبادة هجرة وسفر فكان دون الصوم لان فيه قهر عدوه تعالى فكانه وسيلة الى الصوم لان به يبعد عن الاهل والوطن فتضعف نفسه وتنكسر شهوته فكان أقدر على الصوم بواسطته وهذا انما يعرفه أهل الرياضة والعمرة

سنة قربة تابعة للحج كسنن الصلاة ولما كانت أفعالها من جنس أفعال الحج وكانت دون أفعال الحج لم تكن مثله بل تكون تبعاله ثم الجهاد الذى شرع لاعلاء الدين وهو فرض عين فى الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية فيسقط بقيام البعض به عن الباقين ألا ترى أن الواسطة كفر الكافر وذلك جناية مقصودة بالرد والمحو فاذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف قربة زائدة لما فى شرطها أى الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوتى البطن والفرج وهو مشروع لتكثير الصلاة حقيقة أو حكما بانتظار الصلاة اذ المنتظر للصلاة كانه فى الصلاة بالحديث ولذا اختص بالمساجد لانها معدة للصلاة فكان من التوابع (وعقوبات كاملة كالحدود) نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة الانسان والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت لجناية كاملة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) وتسميها أجزية تفرقة بين الكامل والقاصر فى حيث العقوبة لا يثبت فى حق الصبى لان أهلية العقوبة لا تسبق الخطاب ويثبت فى حق الخاطئ لانه بالغ عاقل فيوصف بالتقصير ولزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبى لا يوصف بالتقصير أصلا فلا تثبت فى حقه العقوبة القاصرة والكاملة ولا يثبت الحرمان فى حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر فى غير ملكه بأن وضع حجرا على الطريق فوقع مورثه فيه ومات والشاهد اذا رجع عن شهادته بان يشهد عند القاضى ان أخى فلانا قتل فلان بن فلان عمدا وقضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور قال عليه السلام لا ميراث لقاتل فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون القتل سببا والموجود من هؤلاء تسبيب لا مباشرة القتل اذ المباشرة أن يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب أن يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل بأثر فعله كما فى حفر البئر (وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات) ففيها معنى العبادة فى الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير واطعام المسكين ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه ولا يستوفى منه كرها وما فوض الشرع اقامة شئ من العقوبات على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا أجزية والعقوبة هى التى تجب جزاء الفعل فأما العبادة فتجب مبتدأة وهى لم تجب مبتدأة بل تجب بعد الفعل وسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب فمن هذا الوجه عقوبة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها لما كان دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على أمر فى المستقبل والقتل خطأ دل أنها تجب عبادة وعقوبة اعتبار الحظر والاباحة والاداء عبادة محضة لما بينا فترجحت جهة العبادة ضرورة ولان وجوبها على الخاطئ والناسى والمكره دليل على رجحان جهة العبادة اذ لو لم تكن راجحة لما وجبت على هؤلاء لانه حينئذ اما أن تكون جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة أو تستوى الجهتان وعلى التقديرين يمتنع الوجوب أما على الوجه الاول فظاهر لان العقوبات لا تجب مع الشبهات وكذا على الثانى لانها بالنظر الى جهة العبادة تجب وبالنظر الى جهة العقوبة لا تجب فلا تجب

هى نوافل العبادات وسننها (وعقوبات كاملة) فى كونها زاجرة (كالحدود) وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة (وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هى القصاص فى حقه وهذا قاصر منه ولهذا يجزى به الصبى (وحقوق دائرة بينهما) أى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت أجزية على أفعال محرمة

المصنف كاملة وهذا ايماء الى أن شرع العقوبات كالحدود للزجر والانزجار عن ارتكاب المعاصى ولا يسقط منها العقوبة الاخروية تأمل (قوله حد الزنا) أى مائة جلدة لغير المحصن والرجم للمحصن (قوله وحد الشرب) أى شرب الخمر وهو ثمانون جلدة وكذا حد القذف (قوله وحد السرقة) أى قطع اليد (قال حرمان الميراث) الاضافة لادنى ملابسة أى حرمان القاتل عن الميراث (قوله وهذا) أى حرمان الميراث قاصر منه فانه لا ألم فى حرمان الميراث بظاهر البدن ولا نقصان فى مال ذلك الوارث (قوله ولهذا) أى لكون حرمان الميراث عقوبة قاصرة لا كاملة يجزى به الصبى فانه اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ يحرم عن الميراث وفيه أنه مخالف لما فى التحقيق حيث قال ولكونه عقوبة قاصرة لا يثبت فى حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمدا أو خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعى رحمه الله انتهى وقال فى الهداية ان حرمان الميراث عقوبة والصبى ليس من أهل العقوبة (قال كالكفارات) انما سميت كفارات لانها تستر الذنوب والكفر الستر (قوله لم تجب ابتداء) كما تجب العبادات ابتداء (قوله بل وجبت أجزية الخ) كما أن العقوبات تجب أجزية على أفعال

بالشك وهي مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل حتى اذا كان الفعل دائرا بين الحظر والاباحة تجب الكفارة والافلا ولهذا لم نوجب بقتل العمد واليمين الغموس لان السبب كبيرة محضة غير موصوف بشئ من الاباحة ولم نوجب على المتسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما الانها جزاء الفعل ولافعل من هؤلاء لما مر وعلى الصبي لانها من الاجزية فتستدعي سبق الجناية وهو ليس من أهلها لعدم الخطاب والشافعي رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف وذا غير سديد في حقوق الله تعالى لان ضمان المتلف انما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران ليحتاج الى الجبران بخلاف الدية فانها ضمان المتلف اجماعا ولهذا تجب على المتسبب وكذلك جهة العبادة راجحة في الكفارات كلها لما قررنا في كفارة القتل واليمين ولهذا لم تجب على الكافر لانه ليس من أهل العبادة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة وهي تجب عقوبة حتى ان وجوبها يستدعي جناية كاملة فان كانت تؤدى عبادة ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض اذا وجبت قبل ذلك لتمكن الشبهة ومن أصبح مقيما في رمضان صائما ثم سافر في خلال النهار لا يباح له الفطر ولكنه اذا أفطر متعمدا لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المرخص له في الجملة فيصير شبهة بظاهر قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم نوجب على من أفطر متعمدا بعد ما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي في هذا اليوم من شعبان وان كان صوم هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق ولظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون لان هذا اليوم ليس بيوم صومهم ولشبهة في الرؤية لاحتمال أنه رأى خيالا فظنه هلالا والشافعي رحمه الله ألحق كفارة الافطار بسائر الكفارات ونحن رجحنا جهة العقوبة فيها لقوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وبقول الاعرابي حيث قال هلكت وأهلكت والهلاك الحقيقي غير مراد به اجماعا فيكون المحكي مرادا وذا انما يكون بارتكاب سبب العقوبة ولعدم وجوبها على الخاطئ ولو كانت كسائر الكفارات لوجبت عليه ولان الصوم حق الله تعالى خالصا والطبائع مائلة الى الجناية عليه خصوصا في أيام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون ذلك حقه أيضا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما لان تمام الصوم انما يكون بغروب الشمس صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين أي بوصف العبادة والعقوبة ويجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق العبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة لانه مأمور به ويثاب على ذلك والثواب انما يليق بالعبادة والقربة ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال فصار الاول أولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثانية لفوات المقصود وهو الانزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها (وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر) ولهذا لا تتأدى بلا نية العبادة ولا تجب الا على المالك ويشترط لها النصاب وتسمى صدقة كالزكاة ولهذا يقال زكاة الرأس وتجب على الغير بسبب الغير كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ وتجب على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب عليهما للذي رحم محرم منهما بخلاف الزكاة (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) لانه مصروف الى الفقراء كالزكاة

صدرت عن العباد (وعبادة فيها معنى المؤنة) أي المحنة والثقل (كصدقة الفطر) فانها في أصلها عبادة ملحقة بالزكاة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يعونه وينفق عليه كنفسه وأولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما ماأتهم بالنفقة والولاية وجب أن يعونهم بالصدقة أيضا لدفع البلاء (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولولم

(قال فيها معنى المؤنة) قيل ان المؤنة ما يجب على رجل بسبب الغير وهو رأس الغير أو عما يحتاج اليه ذلك الغير للبقاء كالنفقة فانها ثقيلة على المؤدي (قوله فانها في أصلها عبادة) ولذا سميت عبادة فيها مؤنة لا مؤنة فيها معنى عبادة (قوله ولهذا) أي للحوقها بالزكاة (قوله فيها معنى المؤنة) فانه يجب على الانسان بسبب رأس الغير (قوله عمن يعونه وينفق عليه) الضميران عائدان الى من في منتهى الارب مأن القوم برداشت بار كراني انهارا وخورش داد وقد لا يهمز فيقال مانهم أي احتمل مؤنتهم (قوله مؤنة) أي على المعطي بسبب الارض النامية

ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من أهل العبادة وأجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم وكل واحد من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الاراضي وأنزالها لان الغزاة انما استحقوا الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام يد كل جبار عنيد وذا انما يكون بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فانما صارت الاراضي محمية عن الاعادي بباس الغزاة والمجاهدين ودعاء الفقراء المجتهدين وباعتبار أن في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ويبقى عليه بعد اسلامه لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك ولا يسقط بعد الوجوب اذا أسلم بالشك لأن المسلم من أهل المؤنة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة كما في الحدود وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر اذا اشترى أرضا عشرية أنه يبقى كما كان لكونه مؤنة وان كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال أبو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا وقال أبو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه فلا يمكن ابقاؤه والتضعيف أولى من التغيير الى الخراج لان فيه تغيير الوصف وفي ايجاب الخراج تغيير الاصل والوصف والشرع ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق بني تغلب وأما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا يبقى الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان في مصرف هذا العشر في رواية يصرف الى المقاتلة كالخراج لأنه مأخوذ من الكفار وفي رواية يصرف الى الفقراء لأن بقاءه باعتبار المؤنة فيصرف حيث كان مصروفا قبله والجواب عن كلام محمد رحمه الله أن العشر غير مشروع على الكافر الا بشرط التضعيف فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقا للاجماع وعن كلام أبي يوسف ان التضعيف ضروري ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم لمصلحة رأوها وهو أن لا يلتحقوا بالروم ولا يصيروا عونا علينا وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون انا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا نعطي الدنية فقبل عمر رضي الله عنه منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية فلا يصار الى التضعيف مع امكان الاصل وهو الخراج اذ المصير الى الخلف عند العجز عن الاصل والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في حق غيرهم فصار الصحيح ما قاله أبو حنيفة رحمه الله وهو أن ينقلب خراجا (وحق قائم بنفسه كخمس المغانم والمعادن) يعني ان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم أنه المالك للاشياء

يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه وأحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة وهو أنه يصرف مصارف الزكاة ولا يجب الا على المسلم لحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه وأحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم (وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه أداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى أخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى

(قوله يصرف مصارف الزكاة) فانه زكاة الخارج (قوله ولا يجب الا على المسلم) أي ابتداء وأجاز (٢٢١) محمد رحمه الله بقاءه على الكافر بانه اذا ملك الذمي أرضا عشرية لمسلم تبقى عشرية كما كانت عنده ولا يوضع على أرض الكافر العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان فيه معنى القربة والكافر ليس بأهل القربة بوجه كذا في التحقيق (قوله مؤنة للارض الخ) أي على المعطى بسبب الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام حين فتح الامام تلك البلدة وعرض عليه الاسلام (قوله يجب) أي ابتداء وأجاز محمد رحمه الله بقاء الخراج على المسلم اذا اشترى المسلم من كافر أرض خراج (قوله على الكفار الذين الخ) لا على المسلم فان العزة للمسلمين فلا لياقة لهم للعقوبة فلو فتح الامام بلدة وأسلم أهلها طوعا أو قسمت الارض بين المسلمين لا يوضع الخراج على أراضيهم كذا في التحقيق (قوله نبذوا) في القاموس النبذ طرحك الشيء أمامك أو وراءك (قال قائم بنفسه) أي ليس فيه جهة العبادة ولا جهة العقوبة ولا جهة المؤنة (قوله أي ثابت الخ) ايماء الى أن الحق ههنا بمعنى الثابت (قوله منه) أي من ذلك الحق القائم بنفسه (قوله حتى يجب عليه أداؤه) أي بطريق الطاعة فاداء الحق القائم بنفسه ليس طاعة منا بل تقسيمه بين الفقراء نيابة من الله تعالى (قال الغنائم والمعادن) الغنيمة ما نيل عن أهل الشرك عنوة والحرب قائم كذا قال العلوي في حاشية شرح الوقاية والمعدن ما كان مخلوقا في الارض كالذهب والفضة والحديد والصفر (قوله حق الله تعالى) لانه لاعزاز دينه واعلاء كلمته

لايتعلق بذمة المكلف ولامدخل لفعل العبد فيه أصلا بخلاف الصلاة والزكاة فان لفعل العبد مدخلا فيهما اذ الصلاة عبارة عن الافعال المعلومة والزكاة عبارة عن أداء جزء من المال النامي الى الفقير وهذا لان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه عليهم فلم يكن حقا لزمنا أداؤه وطاعة له كالصلاة والزكاة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان أخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى ولهذا جاز صرف الخمس الى الغانمين الذين استحقوا أربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لاترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ولهذا حل الخمس لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد أداؤه طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات لانها صارت من الاوساخ باعتبار أداء العبد طاعة غير أنا جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس لانها من الافعال والطاعات فكانت أولى بالكرامة اذ النصرة طاعة والمطيع يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهو الانضمام الى رسول الله عليه السلام في حال ماهجره الناس ودخول الشعب معه والقيام بنصرته واليه أشار عليه السلام بقوله انهم لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام هكذا وشبك بين أصابعه حين قال عثمان وجبير بن مطعم انا لانكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم فأما نحن وبنو المطلب في القرابة اليك على السواء فما بالك أعطيتهم وحرمتنا ولانا نعتبر الخمس بأربعة الاخماس فانه يستحقها من ينصر لامن له القرابة بالاجماع وعند الشافعي العلة هي القرابة لانه تعالى قال ولذي القربى والحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان مأخذ الاشتقاق علة له كما عرف قلنا قرابة النبي عليه السلام خلفه فلا تصلح علة لاستحقاق شئ ولان المراد قرب النصرة لاقرب القرابة فلا يكون له فيها حجة ولان صيانة قرابة النبي عليه السلام عن أعواض الدنيا واجبة قال الله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا ان أجري الا على رب العالمين ولا يجوز أن تكون النصرة وصفا للقرابة حتى تتم بها القرابة علة لما مر أن ما يصلح علة بنفسه لايصلح مرجحا ولانها تخالف جنس القرابة لانها فعل اختياري والقرابة جبرية فلم تصلح وصفا مرجحا كالزوجية فيما اذا ترك ابني عم أحدهما زوج لانها تخالف قرابة العمومة فلا تصلح مرجحة ولما كانت الغنيمة كلها لله تعالى لان الجهاد حق الله تعالى خالصا قلنا الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا والجهاد انما يتم حكما بالاحراز بدار الاسلام لانهم ماداموا في دار الحرب فهم قاهرون يدا مقهورون دارا فلو كانت الغنيمة لنا لتم بأخذنا كسائر حقوقنا لوجود الاستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره ويبتنى على هذا الاصل مسائل كثيرة منها أنه لايجوز القسمة في دار الحرب ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الاحراز واذا لحقهم مدد قبل الاحراز صار واشركاء في الغنيمة وأما الزوائد فالنوافل والسنن والآداب لكونها زائدة على الواجبات (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية ونحوها (وهذه الحقوق تنقسم الى أصل وخلف) أي هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى أو حق العباد تنقسم الى أصل وخلف (فالايمان أصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار أصلا مستبدا خلفا عن التصديق في أحكام الدنيا) وذلك فيمن

لكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه عليهم وأبقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي أن يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى أحل للواجد أو للمالك أربعة أخماسه منة منه وفضلا (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه (وهذه الحقوق) أي جنسها سواء كان حقا لله أو للعبد لا المذكور عن قريب (تنقسم الى أصل وخلف) يقوم مقام الاصل عند التعذر (فالايمان أصله التصديق والاقرار جميعا) عند الله تعالى (ثم صار الاقرار وحده أصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق أحكام الدنيا)

(قوله وأبقى الخمس الخ) وجعل له مصارف (قوله للواجد) أي الذي وجد المعادن في غير ملكه (قوله أو للمالك) أي الذي وجد المعادن في ملكه (قال المتلفات) أي من مال الغير (قوله من الدية) أي الواجبة على القاتل (قوله ونحوه) كالطلاق (قوله لا المذكور عن قريب) أي حق العباد (قال التصديق) أي بالقلب والاقرار أي باللسان (قال مستبدا) الاستبداد تنها بكاري ايستادن ومنفرد بكاري شدن كذا في المنتخب (قال عن التصديق) أي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا (قال في حق الخ) متعلق بقوله خلفا

(قوله بان يقوم الاقرار مقامه) أى مقام التصديق فى حق ترتب أحكامه أى أحكام الايمان فيكون دمه وماله معصوما بهذا الاقرار ويصلى على جنازته بهذا الاقرار وذلك لان التصديق بالقلب أمر باطنى لا يعلمه الا علام الغيوب وهذا الاقرار دليل على هذا التصديق فيقوم مقامه فى اجراء أحكام الدنيا (قوله وان عدم الخ) كلمة ان وصلية (قوله حتى يجعل) أى الصغير لعجزه بنفسه عن أداء الاسلام لقصور عقله (مسلما الخ) (قوله بالميراث) أى يرث ذلك الصبى من مورثه المؤمن لا من مورثه الكافر (قوله وصلاة الجنازة) أى اذا مات ذلك الصبى يصلى عليه صلاة الجنازة (قوله ونحوها) كالدفن فى مقابر المسلمين (قوله سباه) فى المنتخب السبى بالفتح أسير كردن (قوله بحكم التبعية) أى بحكم تبعية أهل الدار اذا عدم الابوان (قوله وليس هذا

أكره على الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق (ثم صار أداء أحد الابوين فى حق الصغير خلفا عن أدائه) أى بسبب التصديق والاقرار من أحد الابوين يثبت الايمان فى حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والاقرار فى حقه (ثم صار تبعية أهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام) فى الذى سبى صغيرا وأخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبى اذا وقع بالقسمة فى سهم رجل من الجند فى دار الحرب فمات هنالك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث وان كان الاقرب مقدما فان الابن مقدم على ابن الابن فلا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفا عن الابن بل هو خلف عن الميت ولا يعتبر أداء أحد الابوين مع أداء الصغير بنفسه اذ لا عبرة للخلف مع وجود الاصل وكذلك فى حق المعتوه والمجنون (وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) فى حصول الطهارة التى هى شرط الصلاة (وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعى رحمه الله ضرورى) ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت فى حق أداء الفريضة ولم يجوز أداء الفرضين بتيمم واحد لانه خلف ضرورى وشرط تحقق الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذى لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحرى فى اناءين طاهر ونجس لان

بان يقوم الاقرار مقامه فى حق ترتب أحكامه كما فى المكره على الاسلام أجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار أداء أحد الابوين فى حق الصغير خلفا عن أدائه) أى أداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام أحد الابوين ويجرى عليه أحكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها (ثم صارت تبعية أهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى الصبى) الذى سباه أهل الاسلام وأخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام فى الصلاة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) وهذا القدر بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلاة الى غاية وجود الماء (وعند الشافعى رحمه الله ضرورى) أى لا يرتفع به الحدث أصالة ولكن يبيح الصلاة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق

الخ) أى ليس أن تبعية أهل الدار خلف عن أداء أحد الابوين وأداء أحد الابوين خلف عن أداء الصغير فانه يؤدى حينئذ الى أن يكون للخلف خلف وهذا فاسد لصيرورة شئ واحد أصلا وخلفا بل المراد أن كل واحد من تبعية أهل الدار وأداء أحد الابوين خلف عن أداء الصغير بنفسه الا أن البعض أى تبعية الدار مرتب على البعض أى تبعية الابوين ونظيره أن ابن الميت خلف عنه فى الميراث واذا عدم كان ابن الابن خلفا عنه لا عنه لئلا يلزم للخلف خلف كذا قيل وقد يقال انه لا امتناع فى كون الشئ أصلا وخلفا من وجهين (قال وكذلك) أى كما أن الايمان أصله التصديق والاقرار جميعا ثم صار الاقرار خلفا عنه كذلك الطهارة فى الوضوء والغسل بالماء

الخ (قال مطلق) أى كامل فيؤدى حكم الاصل فى تأدية الفرائض وغيرها حتى الخ (قوله الحدث) سواء كان أصغر أو أكبر (قوله فتثبت به الخ) ولا يتقدر بقدر أداء الفرض ويصح قبل الوقت (قوله أى لا يرتفع به الخ) لان التيمم مسح بالتراب والمسح بالتراب تلويث لا تطهير ألا ترى أن المتيمم اذا رأى الماء الكافى عاد حدثه السابق جنابة كان أو غيرها فتحقق أن الحدث السابق لم يرتفع ولو ارتفع لا يعود الا بحدث جديد ونحن نقول انا لا نسلم أنه لا تطهير فيه بل هو تطهير حال العجز عن استعمال الماء فيرتفع الحدث فى هذه الحالة (قوله لضرورة الاحتياج) أى الى اسقاط الفرض عن الذمة (قوله فلا يجوز الخ) لان الضرورة تتقدر بقدرها ولا يصح التيمم قبل الوقت أيضا فان الضرورة هى أداء الصلاة وهى لا تجب قبل الوقت فلا ضرورة قبل الوقت (قوله صلاتان مكتوبتان) انما قيد بالمكتوبتين لانه يجوز عند الشافعى النوافل بوضوء الفرض تبعا

الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء الطاهر ممكن بالتحرى فلا يصار الى التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف مطلق عند العجز عن الاصل والخلف يؤدى حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذى يثبت بالاصل ما بقى العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات به وقلنا فى الاناءين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصارا كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فبين أنه كالماء عند عدم الماء (لكن الخلافة بين الماء والتراب فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسئلة امامة المتيمم المتوضئين) فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضئين لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المقتدى صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوى أن يبنى صلاته على صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوى على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومى وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء فى حصول الطهارة كان شرط الصلاة بعد حصول الطهارة موجودا فى حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا فى حال وجود الماء وهو أن يخاف فوت صلاة الجنازة أن لو اشتغل بالوضوء فالخلافة هنا بطريق الضرورة عند محمد رحمه الله حتى ان من تيمم لجنازة وصلى عليها ثم جىء بجنازة أخرى يلزمه تيمم آخر عنده وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه وعند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله يجوز له أن يصلى على الجنازتين ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة لان تيممه قد صح فلا يزول الا بالحدث أو القدرة على استعمال الماء ولم يوجد واحد منهما وله أن التيمم الذى صلى به على الجنازة الاولى بطل بعد الفراغ من الاولى لفوات الضرورة نعم قد جاءت ضرورة أخرى لكنها لم تعتبر فى حق بقاء تلك الطهارة ألا ترى أن صاحب العذر اذا خرج الوقت تنتقض طهارته وان دخل وقت آخر كما خرج الوقت لما أنها طهارة ضرورية فكذا هنا الخلافة ضرورية عنده فيبطل التيمم الواقع لتلك الصلاة فيحتاج الى تيمم آخر وعندهما لما لم تكن الخلافة ضرورية تبقى الطهارة لانه خلف مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام فيه وقيل هذه المسئلة بناء على ما مر أن الخلفية بين التيمم والوضوء عنده وحصول الطهارة به لضرورة خوف فوت الصلاة وقد انتهت باداء الصلاة فينتهى حكمه غاية ما فى الباب أن الجنازة الثانية اذا حضرت تحققت الضرورة أيضا الا أن الخلفية قد انتهت بالفراغ من الصلاة الاولى لان التيمم من الافعال وهى أعراض لا بقاء لها وكما وجدت تلاشت واضمحلت فلا يمكن ابقاء الخلفية وهو معدوم وانما بقيناه ضرورة أداء الصلاة فلم يبق بعد الفراغ منها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وعندهما بين الماء والتراب وهما باقيان لانهما من الاعيان حال حضور الجنازة الثانية فيمكن ابقاء الخلفية بينهما لتحقق الضرورة

بقوله (لكن الخلافة بين الماء والتراب فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله) لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء (وعند محمد وزفر رحمهما الله بين الوضوء والتيمم) الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان الله تعالى أمر أولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم أمر بالتيمم عند العجز عن الوضوء (ويبتنى عليه) أى على هذا الاختلاف المذكور (مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين) لانه يجوز عند الشيخين رحمهما الله فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر أيهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رحمهما الله لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء بالاضعف

(قال بين الوضوء والتيمم) فالتيمم خلف الوضوء فى ازالة الحدث (قوله لا بين المؤثرين) أى الماء والتراب (قال امامة المتيمم الخ) أى فى غير صلاة الجنازة وانما قيدنا به لان اقتداء المتوضئ بالمتيمم فى صلاة الجنازة جائز بلا خلاف كذا قيل (قوله لانه يجوز الخ) أى يجوز امامة المتيمم للمتوضئين عند أبى حنيفة وأبى يوسف لكن بشرط أن لا يجد المتوضى ماء وأما اذا وجد المتوضى ماء فكان فى زعمه أن شرط الصلاة لم يوجد فى حق الامام وأن صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كذا فى التلويح (قوله بل هما سواء) أى التيمم والوضوء سواء فى ازالة الحدث فالطهارة التى هى شرط للصلاة حاصلة فى حقهما كلا فيجوز الخ (قوله ولا يجوز) أى امامة المتيمم للمتوضئين (قوله وزفر) ما ذكر أن زفر مع محمد فى هذه المسئلة يوافق ما ذكره الامام الاسبيجابى فى شرح المبسوط الا أن المذكور فى عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء كذا فى التلويح (قوله فلا يجوز) فان بناء القوى على الضعيف لا يجوز

الحادثة واذا بقيت الخلفية بقيت الطهارة انشرط بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب وقد وجد فلا يجب عليه التيمم ثانيا والصلاة والصوم خلفهما القضاء عند العجز عن الفدية وفي الحج احجاج الغير وفي حقوق العباد قيمة المتلفات أومثلها والكلام في الاصل والخلف انما يستقصى في المبسوط وغرضنا من ايراد هذا الكلام الاشارة الى الاصل لما أن هذا الكتاب لبيان الاصول (والخلافة لاتثبت الا بالنص أودلالته) يعني أن الخلف انما يجب بما يجب به الاصل والاصل لايثبت الا بالنص أودلالة النص لا بالرأي وكذا الخلف فهذا بيان الاصل (وشرطه عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فأما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا ويظهر هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء) أي شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف فأما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف فان اليمين الغموس لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فالدمع أو البزاق لما لم يكن موجبا للاصل وهو الوضوء لم يكن موجبا للخلفه وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فيمن أسلم في آخر وقت الصلاة بعد ما بقي منه مقدار ما لايمكنه أن يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام وعلى هذا الاصل قال أبو يوسف ومحمد فيمن ادعى على آخر انه قتل أباه عمدا وشهد الشاهدان على ذلك وقضى به القاضي وقتل المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فاولي المشهود عليه الخيار ان شاء ضمن الشهود وان شاء ضمن ولي المشهود بقتله فان اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالاجماع وان اختار تضمين الشهود يرجعون على الولي عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله لهما أن سبب الملك المضمون وهو الدم وقد وجد وهو التعدي الى أداء الشهادة زورا والضمان حيث أتوا بدل دم المشهود عليه والتعدي والضمان سبب الملك كما في الغصب والمضمون وهو الدم محتمل أن يكون مملوكا في الجملة غير مستحيل كمس السماء وهذا لان كون الدم حراما لاينافي كونه مملوكا لجواز أن يكون المحرم مملوكا كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا والدهن النجس مملوك لكن السبب لما لم يؤثر بالاجماع في الاصل عمل في بدله وهو الدية فلهذا يرجعون بالدية وان كان الاصل أن يرجعوا بدم المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب مدبرا فغصبه منه آخر فمات عند الثاني أو أبق من يده فان المولى اذا ضمن الغاصب الاول يرجع بالضمان على الغاصب الثاني وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل لان ملك المدبر ممكن غير مستحيل ولهذا اذا قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ قضاؤه فيثبت الخلف قائما مقامه وكذلك اذا شهد الشهود بان فلانا كاتب هذا العبد بكذا وقد أدى بدل الكتابة وقضى القاضي بعتقه ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة

(والخلافة لاتثبت الا بالنص أودلالته) فلا تثبت بالرأي كما لايثبت الاصل به (وشرطه) أي شرط كونه خلفا (عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل) أولا فيصح الخلف (أما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه) وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف أيضا (وتظهر هذه) أي ثمرة احتمال الاصل للوجود (في يمين الغموس والحلف على مس السماء) فان في يمين الغموس لاتجب الكفارة اذ لايتصور البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء

بالرأي) فان الرأي لايهتدي الى الخلافة لايقال انه ثبت وجوب تكبير التحريمة بالنص وقد أثبتم خلفه وهو الله أجل بالرأي لانا نقول لانجعله خلفا ولهذا يصح الله أجل مع القدرة على الله أكبر بل نقول ان وجوبه يسقط لحصول مقصوده بالله أجل كذا قال بحر العلوم (قوله به) أي بالرأي (قال عدم الاصل) أي عدم تحقق الاصل في الحال مع احتمال وجود الاصل وامكانه (قال ليصير السبب) أي المثبت للاصل (قوله أولا) فيثبت الاصل ثم بفقدانه يصح الخلف كما أن سبب وجوب الوضوء وهو ارادة الصلاة انعقد موجبا للوضوء ثم بالعجز عن الماء انتقل الى خلفه أي التيمم (قال أما اذا لم يحتمل الاصل الوجود) فلا يثبت الاصل من السبب فلا يصح الخلف عنه كالخارج من البدن الذي لايكون موجبا للوضوء كالدمع ليس موجبا للاصل أي الوضوء فليس موجبا للخلف أي التيمم فلا يصح الخلف (قال في عين الغموس) هي الحلف على ماض كاذبا عمدا كذا في الكنز (قوله لاتجب الكفارة) أي التي هي خلف عن البر (قوله هو الاصل) أي في الحلف فان وضع الحلف للبر

المكاتب كان لهم أن يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك فى المضمون لمصادفته محله لانه يستند الى وقت التعدى وهو فى ذلك الزمان مملوك فيثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لتحقق العجز عما هو الاصل وهو ملك الرقبة وله أن الشهود مبلغون حكما بطريق التسبب حيث أوجبوا القتل عليهم بشهادتهم والولى متلف حقيقة لمباشرة القتل وهما سواء فى ضمان الدية اذ المتسبب ضامن للدية عند الانفراد كالمباشر ثم اذا اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولى لا يرجع على الشهود بشئ لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذا اذا اختار تضمين الشهود لا يرجعون على الولى لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل خطأ وأخذ الولى الدية فانهم يرجعون اذا جاء المشهود بقتله حيا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لان شهادتهم بناء على دعوى المدعى والمدعى لم يدع حق الاتلاف بل ادعى تملك الدية وهم أوجبوا له ذلك فكان وجوب الضمان ثمة باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضى الدية فاذا ضمن الولى كان هو المتملك والمملوك سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك فى يد الولى وقد صرفه الى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه فالمضمون ثم المال وهو محتمل للملك فيملك الشهود لوجود التعدى والضمان وقولهما ان السبب انعقد موجبا للاصل ممنوع لان الدم لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل ذلك فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يعمل عمل الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا أى لو ثبت ملك القصاص لا يكون مضمونا بنفسه ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص شيأ فكذلك خلفه وهو الدية فاذا لم يكن مضمونا لا يثبت حق الرجوع وفى المدبر الاصل مضمون لو كان ملكا بان كان حيا كذلك بدله

﴿فصل وأما القسم الثانى) وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة (فأربعة الاول السبب) اعلم أن السبب لغة الطريق الى الشئ قال الله تعالى وآتيناه من كل شئ سببا فاتبع سببا أى طريقا ويذكر بمعنى الباب قال الله تعالى لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات أى أبوابها وقد يذكر بمعنى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء أى بحبل الى سقف البيت فالحاصل أن كل ما أداك الى الشئ فهو سبب اليه وهو فى الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الشئ من سلكه وصل اليه فناله فى طريقه ذلك لا بالطريق كمن سلك طريقا الى مكة كان وصوله اليها بمشيه فى ذلك الطريق لا بالطريق وكذا الحبل الذى لا يوصل الى الماء الذى فى البئر بدونه لا يوصل به بل باستقاء النازح بالحبل (وهو أقسام سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير أن يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معانى العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب

أيضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز ظاهر فى الحال فتجب الكفارة له (وأما القسم الثانى) من التقسيم المذكور فى أول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام (فأربعة الاول السبب وهو أقسام أربعة) الاول (سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم) أى مفضيا اليه فى الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه (من غير أن يضاف اليه وجوب الحكم) كما يضاف ذلك الى العلة (ولا وجود) كما يضاف ذلك الى الشرط (ولا يعقل فيه معانى العلل) بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تأثير فى وجود الحكم أصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة أو سببا فيه معنى العلة (لكن يتخلل بينه) أى بين السبب (وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب) اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتى

(قوله ظاهر) أى عرفا وعادة المذكور) وهو تقسيم جملة ما ثبت بالحجج (قوله وهو) أى القسم الثانى (قال فأربعة) أى بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة (قال وهو) أى ما يطلق عليه السبب حقيقة أو مجازا (قال سبب حقيقى) أى ليس فيه شائبة العلية أصلا (قوله اليه) أى الى الحكم (قوله عليه) أى على الحكم (قال وجوب الحكم) المراد بوجوب الحكم صحة قولنا وجد فوجد أى لزوم المعلول العلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء (قوله ذلك) أى وجوب الحكم (قال ولا وجود) أى وجود الحكم والمراد بالوجود صحة قولنا وجد عنده ولا يكون له تأثير (قوله ذلك) أى وجود الحكم (قال معانى العلل) من التأثير والطرد (قوله اذ لو كان كذلك) أى كان فيه معانى العلل (قوله أو سببا فيه معنى العلة) اعلم أن علة علة الشئ تسمى بسبب فيه معنى العلة وهو يكون مؤثرا فى وجود الحكم بواسطة وما فى مسير الدائر من أن له تأثيرا فى وجود الحكم بغير واسطة بدون اضافة الوجوب والوجود فيجب تأمل (قال علة) أى علة مؤثرة فى الحكم يكون الحكم مضافا اليها ولا تضاف الى السبب بان تكون العلة (كدلالة من الافعال الاختيارية (قوله اذ لو كانت) أى تلك العلة

كدلالته انسانا ليسرق مال انسان أو ليقتله) اعلم أن السبب الحقيقى ما يكون طريقا الوصول الى الحكم ولكن لا يضاف اليه الحكم وجوبا به بخلاف العلة فان الحكم مضاف اليها وجوبا بها ولا وجودعنده بخلاف الشرط فان وجود الحكم يضاف اليه ولا يعقل فيه معانى العلل من التأثير وغير ذلك ولكن يتخلل بين السبب والحكم العلة التى يضاف الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب كما لو دل انسان سارقا على مال انسان حتى سرق أو دل على قافلة حتى قطع الطريق عليهم أو على نفس رجل حتى قتله لم يضمن الدال شيأ لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذى باشره المدلول ومثله دلالة الرجل فى دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن فى دار الحرب بوصف طريقه ولم يذهب معهم فأصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا فى المصاب لانه صاحب سبب محض وكذا لو قال رجل لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها وولدت له ولدا ثم ظهر أنها كانت أمة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب وهو تزوجها اياها ووطؤه بخلاف ما اذا زوجها منه على أنها حرة لانه صار صاحب علة لان ما لزم عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد ثابت بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد بخلاف ملك النكاح فانه موضوع له لما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف الى السبب لما بينا وكذا المستعير اذا تلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان وليس بعلة والعلة هلاك المستعار فى يده وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم وهو الاستعمال المفضى الى التلف بخلاف المشترى اذا استولدها ثم استحقها مستحق فانه يرجع بقيمة الولد على البائع وان كان البيع سببا محضا كالهبة لان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب وقيل ان ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار كفيلا عنه بما شرط

(كدلالة انسان على مال انسان أو نفسه ليسرقه أو ليقتله) فانها سبب حقيقى للسرقة والقتل لانها تفضى اليه من غير أن تكون موجبة أو موجدة له ولا تأثير لها فى فعل السرقة أصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم أن من دله أحد على فعل سوء يفعله المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته فان وقع منه السرقة أو القتل لا يضمن الدال شيأ لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا فينبغى أن لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم فى حق أحد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن أفتى المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعى الباطل وكثرة السعاة فيه وأما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم

(قال ليسرقه) أى ليسرق المال وما فى مسير الدائر فى اظهار مرجع الضمير فى هذا القول أى المال أو النفس فعجيب (قوله فانها) أى فان الدلالة (قوله اليه) اى الى السرقة أو القتل (قوله له) أى للسرقة أو القتل (قوله لها) أى الدلالة (قوله وهو فعل السارق الخ) وهذا الفعل لا يضاف الى الدلالة اذ الخ (قوله سوء) بالفتح اندوهكين كردن ويقال رجل سوء بالفتح والاضافة فى النكرة وكذا رجل السوء فى المعرفة مرد بدوبى خير كذا فى منتهى الارب (قوله يفعله) أى فعل السوء (قوله يوفقه) أى المدلول على ترك الفعل السوء (قوله لا يضمن الخ) فليس على الدال حد السرقة ولا يقاد هو ولا تؤخذ منه الدية فانه ليس سارقا ولا قاتلا بل السارق والقاتل من صدرت منه السرقة والقتل بالاختيار (قوله من سعى) السعاية بالكسر غمازى وبدى كردن يقال سعى به الى الوالى اذا وشى به كذا فى منتهى الارب (قوله حتى غرمه) أى السلطان والتغريم تاوان زده كردن كسى را (قوله لانه الخ) هذا متعلق بقوله فينبغى أن لا يضمن أى لان الساعى صاحب سبب محض فالساعى سعى لاخذ المال وأما الاخذ بالاختيار فهو الظالم لا الساعى (قوله بضمانه) أى بضمان الساعى لان المظلوم لا يقدر على أخذ الضمان من الظالم فحكموا بالضمان على الساعى لئلا تضيع الحقوق وينزجر السعاة عن السعى (قوله وأما المحرم الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان المحرم الدال على صيد سبب محض قد تخلل بينه وبين المقصود علة لا تضاف الى هذا السبب وهو فعل الفاعل المختار أى المدلول المباشر فينبغى أن لا يضمن الدال مع أنه حكم بأنه يضمن الدال قيمة الصيد (قوله الامان) أى أمان الصيد عن الاصطياد (قوله بفعل الدلالة) فكان الدال جانيا بترك الامن فيجب عليه الضمان بهذا الوجه لا لكونه سببا محضا لقتل الصيد وهذا متعلق بقوله ترك (قوله للحفظ الملتزم) أى الحفظ الذى التزمه المودع بعقد الوديعة

عليه من البدن كأنه قال له ضمنت لك سلامة الولد وان الولد حر بحكم يبقى فان لم يسلم لك فانا ضامن لك
ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل
لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بازاء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن
غرما الا ان ما لزم بالعوض لا يسمى غرما فلم تصح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمنا للبيع فيما لحقه من
الخسران تحقيقا للمساواة ولم يلحقه لانه لزمه باستيفاء المنافع فكيف يكون غرما وهذا بخلاف دلالة
المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه وهي سبب محض في حق جناية الآخذ لان الدلالة
في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبب وقد التزم بعقد الاحرام أن لا يزيل أمنه فتكون الازالة جناية
عليه وهذا لان الصيد لا يبقى آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة بان صدقه في الدلالة ولم يكن له علم
بمكان الصيد لان أمانه بالبعد عن أيدي الناس وأعينهم غير أنها بعرض الانتقاض قبل القتل فلذا
لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الاندمال بالبرء
على وجه لا يبقى لها أثر فانه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ليتصور حكمها في حق الضمان
وكذلك اذا قلع سن انسان فانه يستأنى سنة فان لم ينبت يجب الضمان وان نبت لا يجب بخلاف الدلالة
على مال الغير فانه ليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن أيدي الناس وأعينهم بل بأيدي
الملاك والنواب ونظير المحرم المودع اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه جان على ما التزمه
من الحفظ بالتضييع لانه بالدلالة له يصير مضيعا فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة تسببا فكان حكم
المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع فكان صيد الحرم مثل أموال الناس من قبل أن ضمان
صيد الحرم انما وجب اصيانة الأنس في الحرم والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد فانه وان كان لله
تعالى لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب في اتلافه ما يجب في اتلاف الاموال فكذلك هذا وأموال
الناس لا تضمن بالدلالة الا بعقد بعقده فيلتزم به الحفظ فيصير بالدلالة مفوتا لما التزم فيصير جانيا
حينئذ ومن دفع الى صبي سكينا أو سلاحا آخر ليمسكه للدافع فوجأ الصبي به نفسه لم يضمن الدافع لانه
سبب محض اعترض عليه علة تضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وهذا لان وجأه نفسه باختياره
ودفع السلاح اليه غير موضوع للتلف بل هو سبب له لانه لولا مناولته اياه لما أتلف نفسه واذا سقط
من يد الصبي على رجله فجرحه كان ذلك على الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو مناولته
اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع النسبة فكان هذا سببا في معنى العلة فيضمن وكذلك من حمل
صبيا ليس منه بسبيل أي لا ولاية له عليه بان غصب صبيا الى بعض المهالك كالحر أو البرد أو شاهق الجبل
فعطب بذلك الوجه أي بواسطة الحر والبرد وافتراس السبع كان عاقلة الغاصب ضامنا فان السبب
هنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه الى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه
ولم يعترض عليه علة يضاف الحكم اليها اذ تضمين الحر أو البرد أو الاسد غير ممكن ولو قتل الصبي في يد
الآخذ رجل او ضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب لانه تخلل بين التسبب
ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو مباشرة الصبي القتل وذلك غير مضاف الى التسبب وكذلك اذا
مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيأ لان التسبب ليس في معنى العلة لانه لا يقال لولا أخذه اياه من يد وليه
لم يمت من مرضه ومن حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف لان حمله على الدابة سبب
للسقوط فيضاف اليه ما لزمه بسبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة فان سقط منها وهي
واقفة أو سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يستمسك أي يقدر على الجلوس على الدابة
من غير أن يمسكه أحد أو لا لما ذكرنا وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها أي يقدر على منع الدابة من

(فان

السير انقطع التسبب بهذه المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لنأكل أنت وأنا أو لنأكل نحن ففعل فسقط فعطب لم يضمن لان كلامه تسبب وقد تخلل بينه وبين السقوط ماهو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال لآكل أنا ضمن عاقلته ديته لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة له فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لنأكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك (فان أضيفت العلة اليه صار السبب حكم العلة كسوق الدابة وقودها) اعلم أن قود الدابة أو سوقها سبب في معنى العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف يضاف اليه فيقال أتلفه بقود الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة مضاف الى سائقها وقائدها ولهذا تمشي على طبع السائق والقائد فأضيف التلف الحاصل بوطء الدابة اليهما وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الارث وكذا لا يوجب عليهم القصاص لانها اجزاء المباشرة ولم توجد وقد سلم الشافعي رحمه الله هذا الذي ذكرنا الا أنه يقول هو تسبب قوي من حيث انه قصد به شخصا بعينه فصلح أن يكون موجبا للقود عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي من موجبات الشهادة والقتل مضاف اليه بخلاف ما اذا وضع حجرا في الطريق فانه لا يجب القصاص هناك بالاجماع والفرق له أن الشهود عينوا المشهود عليه فجعل السبب المؤكد بالعمل الكامل بمنزلة المباشرة ثم لم يعين أحد القتل ليكون قاصدا قتله تسبيبا والجواب أن شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شك والقاضي انما يقضي عن اختيار منه وكذا الولي انما باشر قتل المشهود عليه باختيار منه فكانت شهادة الشهود تسبيبا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم أضيف القتل الى شهادتهم فصارت سببا له حكم العلل فيصلح لضمان المال ولا يصلح لايجاب ماهو جزاء المباشرة كالقود والحرمان والكفارة (واليمين تسمى سببا مجازا)

(فان أضيفت العلة المتخللة) بين السبب والحكم (اليه) أي الى السبب (صار السبب حكم العلة) في وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب (كسوق الدابة وقودها) فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ماهو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان أحد سائقا أو قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة وأما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص (واليمين) بالله تعالى بان يقول والله لأفعلن كذا أو لا أفعل كذا أو بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق أو أنت حر (تسمى سببا مجازا) للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين

كذا في المنتخب (قوله ما يتلف) أي المال والنفس في المنتخب الوطء بالفتح پاى برزمين نهادن و بامال كردن (قوله في حالة الخ) متعلق بقوله ما يتلف (قوله وقد تخلل بينه) أي بين كل واحد من السوق والقود وبين التلف ماهو علة له أي التلف وهو أي ماهو علة التلف فعل الدابة لكنه الخ (قوله فيضاف الخ) فيجب الضمان على السائق والقائد (قوله وهو) الضمير عائد الى ما في قوله فيما يرجع والدية مائة من الابل أو ألف دينار أو عشرة آلاف درهم كذا في الكنز (قوله والقيمة) أي قيمة المتلف (قوله جزاء المباشرة) أي جزاء الفعل (قوله فلا يكون) أي التلف مضافا اليها أي الى علة العلة فلا يحرم أي السائق والقائد عن الميراث عند تلف نفس المورث ولا تجب عليه الكفارة والقصاص عند تلف النفس فان هذه الامور جزاء المباشرة والسائق والقائد ليسا بمباشرين حقيقة (قوله بان يقول ان دخلت الخ) ايماء الى أن اليمين بالطلاق والعتاق تعليق الطلاق والعتاق

(قال تسمى) أي قبل الحنث (قوله الكفارة) وهذا في اليمين بالله (قوله والجزاء) أي وقوع الطلاق والعتاق وهذا في اليمين بالطلاق والعتاق (قوله شرعت للبر) فان المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله أو بغيره تحقق المحلوف عليه من الفعل أو الترك (قوله طريقا الى الخ) أي طريقا مفضيا الى الخ

(قوله والى الجزاء الخ) معطوف على قوله الى الكفارة (قوله لانه) أى لان البر مانع من الحنث لانه ضده (قوله لاتجب الكفارة) أى فى اليمين بالله تعالى (قوله ولا ينزل الجزاء) أى فى اليمين بالطلاق والعتاق (قوله ولكن الخ) يعنى فلا يكون اليمين سببا لثبوت الكفارة أو الجزاء وطريقا مفضيا اليهما ولكن الخ (قوله الى الحكم) أى الكفارة أو الجزاء (قوله سمى سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه) كاطلاق الخمر على عصير العنب باعتبار ما يؤل اليه وما فى مسير الدائر من أن هذا الاطلاق اطلاق لاسم السبب على المسبب فمما لا أفهمه تأمل ثم اعلم أن فيما قال الشارح نظرا لان المعلق بالشرط لا يؤل الى السببية الحقيقية بعد وقوع المعلق عليه أى الشرط بان يصير طريقا مفضيا الى الحكم بل يؤل الى العلية فانه بعد وقوع الشرط علة للحكم الا أن يقال انه أراد السبب بحسب اللغة (قوله اليمين بالله الخ) أى اليمين بالله هى التى توجب الكفارة عند الحنث والمعلق بالشرط وهو قوله أنت طالق مثلا هو الذى يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط ولكن الحكم الخ (قال ولكن له) أى المعلق بالشرط الذى يسمى سببا مجازا وهو قوله أنت حر وأنت طالق مثلا وأما اليمين بالله فهو سبب مجازى فقط ليس له شبهة الحقيقة كذا قيل (قوله يشبه الحقيقة)

لكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعلق لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل

بالله والى الجزاء فى اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لاتجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل أن يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وعند الشافعى رحمه الله اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقى للكفارة والجزاء فى الحال ولكن الحكم أخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما فى الوجوه الفاسدة (ولكن له شبهة الحقيقة) أى ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذى ذهب اليه الشافعى رحمه الله والتفريط الذى ذهب اليه زفر رحمه الله وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رحمه الله هى ما ذكره بقوله (حتى يبطل التنجيز التعليق) عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رحمه الله لان عنده لم يوجد قوله أنت طالق وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها ذمة الحالف وهى موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثانى فكأنه حينئذ قال أنت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله أنت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله أنت طالق وهذا معنى قوله (لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل) والحاصل أن الشبهة تجرى مجرى الحقيقة عندهم فى طلب المحل فى أكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة أو المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة

باعتبار أن اليمين شرعت للبر فلو فات البر يلزم الجزاء فى اليمين بالطلاق والعتاق فصار البر مضمونا بالجزاء فصار لما ضمن به البر من الطلاق والعتاق شبهة الثبوت فى الحال أى قبل فوات البر فكان اليمين بالطلاق والعتاق سببا حقيقيا له (قوله مجاز محض) أى اطلاق السبب على المعلق بالشرط مجاز محض فانه لابد للسبب من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية (قوله الافراط) أى أنه سبب حقيقى (قوله والتفريط) أى أنه سبب مجازا محضا (قال التنجيز) فى المنتخب التنجيز روا كردن (قوله لم تطلق الخ) لبطلان التعليق السابق بالتنجيز (قوله الحقيقة) أى حقيقة السببية (قوله فلا يطلب محلا موجودا) أى فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال أن تعود المرأة اليه بعد زوج آخر (قوله ببقائه) أى ببقاء المحل (قوله فلا بد له) أى لقوله أنت طالق (قوله كالحقيقة) أى كما لابد لحقيقة السبب من محل موجود (قوله بالتنجيز) أى تنجيز الطلقات الثلاث (قال من الشبهة) أى شبهة الحقيقة (قال كالحقيقة) أى كما أن السبب الحقيقى لا يبقى بدون المحل (قال فاذا فات المحل) أى بتنجيز الثلاث بطل أى هذا التعليق أيضا (قوله فى أكثر المواضع) ألا ترى أن شبهة البيع لا تثبت فى حق الحر والميتة كما أن حقيقة البيع لا تثبت فيهما (قوله الرد) أى رد المغصوب الى المالك (قوله الى القيمة) أى ان كان من ذوات القيم (قوله أو المثل) أى ان كان من ذوات الامثال (قوله بعد الهلاك) أى هلاك المغصوب (قوله مع وجود المغصوب) أى فى يد الغاصب (قوله حتى صح الابراء) أى ابراء المالك الغاصب عن قيمة المغصوب حال قيامه حتى لو هلك بعد الابراء لا يجب الضمان (قوله والرهن) أى صح الرهن بالقيمة بان رهن الغاصب بقيمة المغصوب ما لا حال قيام المغصوب

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلاثا لان ذلك الشرط فى حكم العلل فصار معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه) اعلم أن قولك أنت طالق ان دخلت الدار أو أنت حر ان دخلت الدار يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا فى الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه بالتعليق يمنع نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا تريد كونه سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لان أدنى درجات السبب أن يكون طريقا للوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء ولا للكفارة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث لانها موجبة لضده وهو البر ولكنه لما كان يعرض أن يزول المانع و يصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمى سببا مجازا تسمية بما يؤل اليه كما فى قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم فيل ماتناله الايدى البيض وقوله انى أرانى أعصر خمرا أى عنبا وهذا عندنا وعند الشافعى رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لابد للعلة من المحل ولا محل قبل الملك وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا سبب للطلاق فلا يشترط لصحة انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هذا تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من أهل اليمين وقد وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر و يظهر هذا فى تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى أنه لو فات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب القيمة ولهذا لو كفل به انسان صح ولو أبرأ الغاصب صح قبل هلاك المغصوب ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين أو ابراء قبل الوجوب فكذلك ههنا تثبت شبهة وجوب الطلاق فاذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا فى محله كالحقيقة لا يستغنى عن المحل وتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت وزفر يقول ليس فى التعليق شبهة السببية للحكم وانما هو تصرف آخر وهو اليمين ومحله الذمة وانما شرط الملك فى الحال

والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا للايجاب فى عين حال التعليق شبهة التنجيز فى اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر رحمه الله لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلاث أو الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع أنه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء فى المتنازع فيه أولى بان يقع الطلاق حينئذ فاجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلاثا لان ذلك الشرط فى حكم العلل) يعنى أن الشرط وهو النكاح فى حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة (فصار) التعليق بشرط هو فى حكم العلل (معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه) وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل أن شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضى وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضى عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل

(قوله والكفالة بها) أى صح الكفالة بالقيمة بان كفل بقيمة المغصوب انسان حال قيام المغصوب (قوله حال قيام الى آخره) متعلق بقوله صح الخ ومرتبط بالمسائل الثلاث (قوله لها) أى للقيمة (قوله لما صحت الخ) كما لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب (قوله فكذا للايجاب) أى قوله أنت طالق مثلا (قوله فعند فوات المحل) أى بتنجيز الثلاث (يبطل) أى التعليق (قوله المسألة المذكورة) أى قوله ان دخلت الدار فانت طالق أو أنت حر (قوله المطلقة الثلاث) أى المرأة التى حرمت على الحالف بالثلاث (قوله أو الاجنبية) بالجر معطوف على المطلقة (قوله مع أنه يقع الطلاق الخ) فيبقى هذا التعليق بدون المحل أيضا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى التعليق انتهاء فى المتنازع فيه أى تعليق الطلاق والعتاق بغير الملك أولى وان عدم المحل لان البقاء أسهل من الدفع واللام فى قوله فلان يبقى الخ للابتداء وكلمة أن مصدرية (قوله فأجاب عنه الخ) أى بابداء الفرق بين تعليق الطلاق بالملك وتعليق الطلاق بغير الملك (قال ذلك الشرط) أى الذى علق به الطلاق (قوله لانه) أى لان الشرط وهو النكاح (علة لصحة التعليق) أى قوله ان نكحتك فأنت طالق (وهو) أى التعليق (علة لوقوع الطلاق فكان هو) أى النكاح (علة العلة) أى للطلاق (قال معارضا) أى مانعا (قال عليه) أى على الشرط (قوله وهى أى الشبهة السابقة شبهة وقوع الجزاء) أى تلفظه (و) شبهة (ثبوت السببية للمعلق الخ) وهذا متعلق بالثبوت وكذا قوله قبل (قوله فلما تعارضتا) أى الشبهتان

أى فى حال التعليق وان لم يكن تطليقا الا حقيقة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على جانب العدم اذ الجزاء لابد من أن يكون مخيفا وذلك بأن يكون غالب الوجود عند وجود الشرط أو متيقن الوجود عند الشرط وذلك بأن يكون فى الملك أو مضافا الى الملك لان الظاهر فى كل ثابت بقاؤه فاذا وجد الملك عند التعليق وصح التعليق صار زوال الحل فى المستقبل من حيث انه لا ينافى وجود الحل عند وجود الشرط وزوال الملك سواء ثم زوال الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح بعد التطليقات الثلاث صح مع أن صفة الحل معدومة والجواب عن هذا أن النكاح علة لملك الطلاق اذ الطلاق انما يستفاد بالنكاح فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه أى صار كونه معلقا بما هو علة معنى معارضا الشبهة كونه تطليقا فى الحال وهذا لان تعليق الحكم بما هو علته لا يصح كما لو قال ان أعتقتك فانت حر فلم يصح هذا التعليق من حيث انه تطليق لكونه تعليق الحكم بما هو علته معنى فلم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فيبقى يمينا مطلقة ومحله ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيان المعارضة أن شبهة التطليق فى الحال تقتضى المحلية فى الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضى بطلانه فصارا متعارضين وقوله لهذه الشبهة السابقة عليه أى لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط وقول فخر الاسلام رحمه الله فى أحد تقريريه فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به أى مدفوعا به يقال هذا الماء مستحق بالشرب (والايجاب المضاف سبب للحال وهو من أقسام العلل) لما نبين فى تقسيم العلة أن كل ايجاب مضاف الى وقت فهو علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب ولهذا قلنا اذا صام المتمتع الايام السبعة قبل الرجوع من منى لم يجز لان الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق بشرط الرجوع فلم يجز التعجيل قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط ولو عجل المسافر الصوم قبل الاقامة يجوز لان الله تعالى قال فعدة من أيام أخر أضافه الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلم تعدم السببية معنى قبل وجود الوقت كما عدمت السببية معنى ثم بالتعليق بالشرط فلم يخرج الشهر من أن يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكاة قبل الحول (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) فى اليمين بالطلاق والعتاق وقد مر أن لهذا المجاز شبهة العلة ومثله رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد بأن علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد فان لم تتعمد فلا يرجع عليها الان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك وجد من الصغيرة الا أن القام الثدى اياها سبب من الكبيرة وله شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية فى ذلك حين تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان (والثانى العلة) وهى فى اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا لان بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز فكل وصف حل بمحل وتغير به حاله فهو علة وصار المحل معلولا كالجرح مع المجروح وغير ذلك

(والايجاب المضاف سبب للحال) مقابل للايجاب المعلق يعنى أن الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا فى حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول أنت طالق غدا سبب للحال لكن تأخر حكمه الى الغد (وهو من أقسام العلل) فى الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن أن يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن أن يكون الرابع هو قوله (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) فى اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذى يسمى سببا مجازيا فى السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى أن أقسام السبب ثلاثة السبب الحقيقى وسبب فى معنى العلة وسبب مجازى لان الايجاب المضاف من أقسام العلة فى الحقيقة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى بعينه (والثانى العلة

(قال والايجاب) أى ايجاب الطلاق والعتاق (المضاف) أى الى حين من الاحيان (سبب للحال) أى فى الحال (قوله المعلق) أى بالشرط (قوله فى حال وجود الشرط) أى لا فى الحال (قوله سبب للحال) لان المانع من انعقاد الايجاب سببا فى الايجاب المعلق بالشرط التعليق الذى كان حائلا بين الايجاب ومحله ولم يوجد التعليق ههنا أى فى الايجاب المضاف فينعقد سببا لعدم المانع (قوله باعتبار الاضافة) أى الى زمان ما (قوله ويمكن أن يكون الرابع الخ) وحينئذ فالثالث هو الايجاب المضاف (قوله كما ذكرنا) ايماء الى أن السبب الذى له شبهة العلل هو السبب المجازى الذى سبق ذكره وجعله المصنف قسما ثالثا من السبب (قوله ومن ههنا) أى من أجل أن الرابع هو الثالث بعينه ذهب بعضهم كابن الملك (قوله لان الايجاب المضاف) أى الى حين من الاحيان وهذا متعلق بقوله ذهب (قوله والسبب الخ) معطوف على قوله الايجاب (قال والثانى) أى مما يتعلق به الاحكام

وهو

وهو) فى الشريعة (مايضاف اليه وجوب الحكم ابتداء) وفيه احترازعن علة العلة وعن الشرط وعن السبب والعلامة يعرف بالتأمل ان شاء الله تعالى وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعا والقتل العمد فهو علة لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها بل الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام فذواتها كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة للاحكام بخلاف العلل العقلية فانها لاتنفك عن أحكامها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى الا أن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة فى حقنا تيسيرا علينا لجعل الشرع اياها كذلك وهذا كأجزية الاعمال فالمعطى للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل لقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المرضى من المذهب لا كما ذهبت اليه الجبرية من الغاء العمل أصلا ولا كما ذهبت اليه القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل العمل موجبا بنفسه والدليل على المذهب المرضى ماروى عن النبى عليه السلام أنه قال لن يدخل أحدكم الجنة الا بفضله قيل ولا أنت يارسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدنى الله برحمته وقول فخر الاسلام رحمه الله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه مشكل لأن الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله فى التأويلات والحاصل أن الجبرية يقولون لافعل من العبد أصلا والكل من الله تعالى والقدرية يقولون العبد خالق أفعاله خيرها وشرها فيكون فعله موجبا بنفسه كما كان موجودا بنفسه فيضيفون الثواب والعقاب الى فعله وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه كما لم يكن هو موجدا فكذا لعلل لاتكون موجبة بنفسها بل بجعل الله تعالى اياها كذلك وأجمع الفقهاء على أن الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا كما لو شهدوا أنه قال لعبده ان دخلت الدار فأنت حر وتحقق الشرط وقضى بعتقه ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد لمولاه (وهى سبعة أقسام علة اسما وحكما ومعنى) وهو الحقيقة فى الباب (كالبيع المطلق للملك) فهو علة اسما لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب

وهو مايضاف اليه وجوب الحكم ابتداء) أى بلا واسطة احترازعن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد (وهو سبعة أقسام) لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلاثة أوصاف أحدها أن تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثانى أن تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى الحكم والثالث أن تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلاثة فى شئ واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغى أن تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثانى ما يكون اسما لامعنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما الا اسما ولا معنى فهذه الثلاثة مايوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس مايكون اسما وحكما لامعنى والسابع مايكون معنى وحكما الا اسما فهذه الثلاثة مايوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف رحمه الله لم يذكر ماهو معنى لا اسما ولا حكما وماهو حكما الا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة فى حيز الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه فى أثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ماقسمه المصنف رحمه الله فنقول الاول (علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك)

(قال وهو) أى العلة وتذكير الضمير لرعاية الخبر وما فى مسير الدائر ان مرجع الضمير لفظ العلة فعجيب فان ماذكر بعده ليس تعريفا للفظ العلة ولا يحمل عليه (قال وجوب الحكم) احترازعن الشرط فانه يوجد عند وجوده المشروط ولا يضاف اليه وجوب المشروط (قوله احترازعن السبب) فان السبب والعلامة وعلة العلة لايضاف اليها وجوب الحكم بلا واسطة وان كان فى بعضها كعلة العلة اضافة وجوب الحكم لكنه بواسطة (قوله العلل الموضوعة) أى العلل التى جعلها الشارع ووضعها عللا كالبيع فانه جعل علة شرعا للملك وكالنكاح فانه جعل علة شرعا لملك المتعة (قوله والعلل المستنبطة) كالقدر مع الجنس علة استنبطت بالاجتهاد لحرمة الربا وهذا معطوف على قوله العلل الموضوعة (قال وهو) أى مايطلق عليه اسم العلة كاملة كانت أو ناقصة (سبعة أقسام) بالقسمة العقلية (قوله ابتداء) أى بلا واسطة (قوله بان تكون مؤثرة الخ) بان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت به وهو منشؤه بذاته (قوله من غير تراخ) أى من دون أن يتخلف الحكم عن تلك العلة زمانا (قوله والا) أى وان لم توجد هذه الاوصاف الثلاثة باجمعها بل وجد واحد منها أو اثنان منها فعلة ناقصة وأما ان لم يوجد واحد منها فلا علية

(قوله وعدمه) أى عدم الاستكمال (قوله لم يذكر) أى صراحة وان كان مذكورا بوجه ما كما ستطلع عليه فى عبارة الشارح (قوله عوضهما) أى عوض هذين القسمين المذكورين (قوله اذا عرفت هذا) أى التقسيم (قوله الاول) أى ما اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة المذكورة

مضاف اليه لابواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكما لانه يثبت به الحكم عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق وثبوت الحرية (وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى (وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار) لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وهو أصل البيع اذ القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار في البيع للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفا للقياس ولو أدخلنا الشرط على أصل السبب لدخل على الحكم ضرورة ولو أدخلناه على الحكم لم يكن داخلا على أصل السبب فكان معنى الغرر والخطر في هذا أقل فكان أولى فبقي السبب مطلقا فكان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا أن المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى اذا سقط الخيار يثبت الملك للمشترى من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصودا لا مستندا الى وقت وجود السبب (والبيع الموقوف) فهو علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين لهذا الموجب ومعنى لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم في الجملة وهذا لانه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة حكمه ولا ضرر فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكما لان حكمه وهو الملك الثابت تراخى لمانع وهو عدم رضا المالك وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج المبيع عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع ووجدت الاجازة منه أستند الحكم الى وقت العقد حتى يملك المشترى بزوائده فيظهر انه كان علة لا سببا لما مر (والايجاب المضاف الى وقت) بأن يقول لله على أن أتصدق بدرهم غدا فانه علة اسما ومعنى حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه الحكم في الحال لكنه يشبه الاسباب من حيث انه لا يستند

أي العارى عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ (و) الثاني (علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) وهو الذي أدخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله أنت طالق ان دخلت الدار فان قوله أنت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا (و) الثالث (علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار) فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار (والبيع الموقوف) عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو أن يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) مثال ثالث له مثل قوله أنت طالق غدا وهو الذي سبق

(قوله أي العارى الخ) عن البيع المطلق (قوله فانه علة) أي الملك (قوله ومعنى) أي أن البيع علة الملك معنى لانه يؤثر فيه أي في الملك وهو أي البيع مشروع لاجله أي لاجل الملك (قوله وحكما) أي أن البيع علة الملك حكما لانه يثبت الملك عند وجوده أي عند وجود البيع بلا تراخ (قوله أدخله) أي المصنف (قوله له) أي لوقوع الطلاق (قوله ويضاف الحكم) أي وقوع الطلاق اليه أي الى أنت طالق (قوله لان حكمه) أي وقوع الطلاق يتأخر الى وجود الشرط كدخول الدار (قوله اذ لا تأثير له) أي لقوله أنت طالق فيه أي في وقوع الطلاق (قبل وجود الشرط) لان التعليق مانع عن ثبوته (قوله اليمين بالله تعالى الخ) فانه علة للكفارة اسما فانه موضوع لها وتضاف اليه عند وجود الحنث لا حكما لان الكفارة تتأخر عنه الى وجود الحنث ولا معنى اذ لا تأثير لليمين فيها قبل وجود الحنث كذا قيل وفيه أن اليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فكيف يكون علة للكفارة اسما كذا قال ابن الملك (قال بشرط الخيار) للبائع أو للمشترى أو لهما (قوله لانه موضوع الخ) أي لان البيع موضوع شرعا للملك ويضاف الحكم أي الملك اليه وأثر الشرط انما هو في الحكم أي الملك لا في نفس البيع فان نفس البيع موجود بركنه من أهله في محله (قوله لانه هو المؤثر الخ) فان الحكم أي الملك يثبت مستندا الى هذا البيع حتى ان المشترى يملك المبيع مع الزوائد بعد ارتفاع الخيار (قوله الى اسقاط الخيار) أو الى مضى المدة (قوله له) أي الثالث (قوله فانه علة اسما) لان البيع موضوع للملك والملك يثبت بعد الاجازة مستندا من وقت ايجاب البيع لا من وقت الاجازة فهو مؤثر في الملك فصار علة معنى أيضا (قوله لتراخي الملك) أي الملك الباث وأما الملك الموقوف فحاصل في الحال (قوله له) أي الثالث

في

الحكم الى زمان الاضافة بل يكون مقتضيا ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله فى النذر بالصلاة والصوم اذا أضافه الى وقت فى المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تأخر حكم وجوب الاداء الى مجيء ذلك الوقت بمنزلة الصوم فى حق المسافر وقال محمد رحمه الله لا يجوز اعتبارا لما يوجبه العبد على نفسه فى وقت بعينه بما أوجب الله تعالى عليه فى وقت بعينه (ونصاب الزكاة فى أول الحول) فانه علة للوجوب اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا فى حكمه اذ الغنا يوجب المواساة لا حكما لان الزكاة لا تجب الا بعد الحول فلما تراخى حكمه أشبه الاسباب وهذا لان ركن العلة قد وجد اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل علة بصفة النماء فيتراخى الحكم الى وجوده وأقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء فشرط صفة البقاء حولا لتحقيق النمو وصار المال المعد للنمو أصل العلة والحول وصفا لها ومتى تم الحول صار ذلك النصاب من أول الحول متصفا بأنه حولى فاذا استند الوصف الى أول النصاب استند الحكم وهو الوجوب الى أوله أيضا فلهذا صح أداء الحكم قبل الوصف ولكن لا يكون المؤدى زكاة للحال لعدم وصف العلة فاذا تم الحول جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان المؤدى سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب ولما كان متراخيا الى ما ليس بحادث به وهو الحول لانه لا يحدث بالمال وكذا النماء الذى أقيم الحول مقامه لا يحدث بالنصاب بل بالتجارة لم يكن علة العلة ولما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء لانه أمر معنوى كالعلة كان النصاب شبيها بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان الاول شبيها بالاسباب ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اذ النماء وصف المال يقال مال نام أشبه العلل لان السبب الحقيقى ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه وشبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب أصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكاة فى أول الحول قطعا لفوات وصف العلة بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العلة موجودة ثمة ولم يفت وصف منها فثبت الحكم من زمان العلة عند زوال المانع ولما أشبه النصاب العلل وكان ذلك أصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير لما مر أن الاصل صار موصوفا به فى الابتداء حتى صح التعجيل لكن ليصير زكاة بعد الحول حتى اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المؤدى تطوعا (وعقد الاجارة) فهو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة اسما ومعنى فلم يكن متبرعا لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا لم يثبت الملك فى الاجرة لعدم العلة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لما عرف ان الاجارة عقد مضاف الى وقت وجود المنفعة وانما أقيمت العين مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول فيما وراءه بقى على الاصل وهو أن ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيأ فشيأ (وعلة فى حيز الاسباب لها شبه بالاسباب

فى أقسام السبب فانه أيضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما لتأخره الى زمان أضيف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضى الحول) مثال رابع له فانه أيضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكاة اذ الغنا يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول (وعقد الاجارة) مثال خامس له فانه أيضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له وهو الحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيأ فشيأ الى انقضاء الاجل وهى معدومة الآن والمعدوم لا يصلح أن يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما (و) الرابع (علة فى حيز الاسباب) يعنى (لها شبه بالاسباب) فهو تفسير

(قوله فانه أيضا الخ) أى فان هذا الايجاب علة اسما لوقوع الطلاق لانه موضوع له ويضاف الحكم اليه عند وجود زمان أضيف اليه ومعنى لكونه مؤثرا فى وقوع الطلاق (قوله لتأخره) أى لتأخر وقوع الطلاق (قوله له) أى الثالث (قوله لانه) أى لان نصاب الزكاة (قوله ويضاف اليه) أى الى النصاب الوجوب أى وجوب الزكاة (قوله الاحسان) أى الى الفقير (قوله وهو) أى الغنا (قوله له) أى الثالث (قوله لانه) أى لان عقد الاجارة وضع له أى لملك المنفعة والحكم أى ملك المنفعة يضاف اليه (قوله فيه) أى فى ملك المنفعة (قوله ولهذا) أى لكون عقد الاجارة مؤثرا فى ملك المنفعة صح تعجيل الاجرة التى هى بدل المنفعة (قوله لان حكمه) أى حكم عقد الاجارة (قوله وهى) أى المنافع (قوله فلا يكون) أى عقد الاجارة علة لملك المنافع (قال فى حيز الاسباب) أى فى درجة الاسباب ومرتبتها

كشراء القريب) فانه لما كان علة للملك والملك فى القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطته فمن حيث انه لم يوجب الا بواسطة العلة كان سببا وكذا الرمى يوجب تحرك السهم ومضيه فى الهواء وذا علة الوصول الى المحل وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته فكانت هذه الواسطات من موجبات الرمى فكان الرمى علة القتل بهذه الواسطات حتى يجب القصاص على الرامى ولما تراخى الحكم عنه أشبه الاسباب (ومرض الموت) فانه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات اسما ومعنى لا حكما لان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت لان العلة الحاجرة عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت لا نفس المرض فأشبه الاسباب من هذا الوجه وهذا أشبه بالعلل من النصاب لان الموت يحدث من المرض بترادف الآلام وتوالى الضعف أما الوصف فى باب الزكاة فلا يحدث من النصاب ولانه معنوى بخلاف النصاب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى لا حكما لان حكمه تراخى الى وصف السراية فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم قبل الموت ولما كانت السراية صفة للجرح لانه عند السراية يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا للوجوب ولكن لا يمنع التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها (والتزكية عند أبى حنيفة رحمه الله) فالتزكية عنده فى معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه فلهذا ضمن المزكون اذا رجعوا عن التزكية (وكذا كل ما هو علة العلة) فانه علة تشبه الاسباب وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة هى من موجبات العلة الاولى فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكما أن الحكم ثم يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا أيضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وقد مرت النظائر (ووصف له شبهة العلل كاحد وصفى العلة) اعلم أن الحكم اذا

لما قبله وذكر المصنف له ثلاثة أمثلة فقال (كشراء القريب) فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطته فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب (ومرض الموت) فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل فى العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا فى الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا (والتزكية عند أبى حنيفة رحمه الله) فانه علة للشهادة وهى علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم أثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو أثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المصنف رحمه الله ثم قال (وكذا كل ما هو علة العلة) فى كونها مشابهة للاسباب فهى ذات جهتين ولذا ذكرها فى السبب والعلة جميعا (و) الخامس (وصف له شبهة العلل كأحد وصفى العلة)

(قوله مضافا الى الاول) أى شراء القريب بواسطته أى بواسطة الملك (قوله فمن حيث انه) أى ان شراء القريب علة العلة العتق (قوله بينهما) أى بين شراء القريب والعتق (قوله الواسطة) أى الملك (قوله كان مشبها الخ) لكنه سبب فى حكم العلة على ما مر فى المتن (قوله وهو) أى تعلق حق الورثة بالمال (قوله عن التبرع) كالهبة والصدقة والوصية (قوله فيكون) أى مرض الموت كشراء القريب فصار مرض الموت علة العلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث (قوله وربما يقال) القائل صاحب الدائر (قوله لاضافة الحكم) أى الحجر اليه أى الى مرض الموت فيقال حجر مرض الموت (قوله فى الحجر) أى عن التصرف بما زاد على الثلث (قوله لان الحجر لا يثبت) أى بنفس المرض الا اذا اتصل به الموت مستندا الى وقت حدوث المرض (قال والتزكية) أى تزكية شهود الزنا وتعليلهم اذا شهدوا بالزنا على محصن (قوله للشهادة) أى لقبول الشهادة (قوله فتكون) أى التزكية علة العلة أى للرجم (قوله فلو رجع المزكون بعد الرجم) أى قالوا انا تعمدنا الكذب يضمنون الدية عند الامام الاعظم لان علة العلة كالعلة فى اضافة الحكم اليها (قوله ولا تعلق لهم الخ) فان المزكين ما أتلفوا شيأ بل التلف انما هو بقضاء القاضى والقاضى لو قضى بشهادة غير العدول ينفذ فليس ايجاب الحد مضافا الى تزكية المزكين (قوله ثم رجعوا) فلا يضمنون (قوله وربما يقال) القائل صاحب الدائر (قوله فى كونها مشابهة للاسباب) بان تخلل بين علة العلة التى والحكم علة قريبة فهى مشابهة بالسبب وبجهة أنها علة كانت داخلة فى العلل فهى ذات جهتين (قال كاحد وصفى العلة) المراد بالوصفين اللذان ليس بينهما تقدم وتأخر بحسب الوجود والمراد بأحد الوصفين أعم من أن يكون هذا أو ذاك وأما لو كان بين الوصفين تقدم وتأخر بحسب الوجود فالآخر من القسم السادس أى علة معنى وحكما لا اسما وليس من القسم الخامس على ما سيجىء

(قوله الربا) أى لحرمة الربا (قوله له شبهة العلل) فان كل واحد منهما مؤثر فى الجملة ولذا لو انعدم أحدهما انعدم العلة نعم ليس مؤثرا مستقلا بالتأثير (قوله وليس بسبب الخ) اعلم انه ذهب الامام السرخسى الى أن كل واحد من جزأى العلة الغير المترتبين سبب محض فانه طريق مفض الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر وانما التأثير للمجموع وذهب فخر الاسلام الى أنه ليس سببا محضا غير مؤثر بل هو سبب له شبهة العلية وتبعه المصنف وأتباعه وقال صاحب التلويح انه يخالف ما تقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة فى أجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فتأمل (قوله وربما يقال) القائل صاحب الدائر (قوله انه علة الخ) أى ان أحد وصفى العلة المركبة علة معنى لانه مؤثر فى الحكم فى الجملة لا اسما فانه ليس موضوعا له وليس الحكم مضافا اليه بل الحكم مضاف الى المجموع ولا حكما فانه يتأخر الحكم عنه زمانا (قوله علة معنى) فان التزكية مؤثرة فى الرجم (لا اسما) فان التزكية ليست بموضوعة له ولا يضاف هو اليها ابتداء (ولا حكما) لتراخى الرجم عن التزكية (قوله وهو علة حكما لا اسما الخ) كالشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة الحكم اليه ولا تأثيره فى الحكم فان الحكم أى وقوع الطلاق مضاف الى أنت طالق وهو مؤثر فيه فيكون علة حكما فقط لا معنى ولا اسما كذا فى التلويح (قوله انه) أى ان ما هو علة حكما لا اسما ولا معنى (قوله كحفر البئر وشق الزق) فان حفر البئر فى غير ملكه شرط لتلف انسان بتلف بالسقوط فى البئر فان العلة فى الحقيقة هو ثقله وكذا شق الزق بسبب سيلان ما فى الزق والعلة فى الحقيقة هو كونه مائعا سائلا والزق بالكسر مشك (قال كآخر) أى كالوصف المتأخر وجودا من وصفى العلة التى تركبت منهما وهما مترتبان فى الوجود (قوله فانه) أى فان آخر وصفى العلة المركبة من جزأين هو المؤثر فى الحكم فصار علة معنى (قوله وعنده) أى مقارنا به يوجد الحكم فصار علة حكما (قوله ولكنه ليس الخ) فلم يكن علة اسما لانه لا يضاف اليه الحكم (قوله كالقرابة) أى القرابة المحرمة للنكاح (قوله فان المجموع) أى مجموع الملك والقرابة (قوله يكون هو) أى الملك المؤثر فى العتق (قوله يكون هو) أى القرابة المؤثر فى العتق (قوله له) أى للجزء الآخر (قوله يكون علة معنى) لانه مؤثر فى الجملة لا اسما فانه لم يوضع للحكم بل الموضوع له هو المجموع ولا حكما لتأخر الحكم عن الاول الى وجود الآخر

تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم أحدهما لم يكن سببا لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير أن يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معانى العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ولم يوجد هذا المعنى هنا لان الوجوب مضاف اليه وتعقل فيه معانى العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان العلة المجموع لا الوصف الاخير ولا علة لان المجموع لما كان علة لم يكن أحدهما علة ولكن له شبهة العلة لوجود ركن العلة ولهذا جعلنا الجنس أو القدر محرما للنسيئة لوجود شبهة الفضل بواسطة التعدية من حيث العرف فتثبت شبهة العلة وهو أحد الوصفين المؤثرين لان الشبهة فى باب الحرمات ملحقة بالحقيقة وانما تحرم حقيقة الفضل به لان حرمة النساء أسرع ثبوتا من حرمة الفضل ولا نذا يثبت بحقيقة العلة لا بشبهه العلة اذ الحكم يثبت بقدر علته والاصل فيه نهى النبى عليه السلام عن الربا والريبة (وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة) اعلم أن كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فترجح الآخر على الاول لوجود الحكم عنده وشاركه فى الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة بأحدهما وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فهما وصفان مؤثران فى العتق أما الملك فلانه مؤثر فى وجوب العتق اذ الملك نوع من الصلة به ولان العتق لا يكون بدونه بالحديث وأما القرابة فظاهرة لان فى ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تأخر أضيف العتق اليه حتى يصير المشترى معتقا ويصح نية التكفير عند الشراء واذا تأخرت القرابة أضيف العتق

التى ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر فى المعلول والا لكان الجزء الآخر هو العلة لا مجموعهما وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا القسم تركه المصنف رحمه الله ولكن بقى قسم آخر تركه المصنف رحمه الله بلا ذكر فى البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل فى قسم الشرط الذى فى حكم العلل كحفر البئر وشق الزق (و) السادس (علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة) فانه هو المؤثر فى الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزأ أخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزأ أخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى أنه ابنه أو أخوه يكون هو المؤثر والمقابل له هو الوصف الاول يكون علة معنى

اليها حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى أحدهما انه ابنه غرم لشريكه وأضيف العتق الى القرابة لانه لولم يضف اليها ما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب أحدهما بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وان كان استحقاق الحكم عنده لان الاستحقاق ثم لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجملة وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض (وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للترخص والحدث) اعلم أن السفر تعلق به الترخص فى الشرع و يثبت الترخص بالفطر والقصر عند وجوده فكان علة حكما وأضيفت الرخص اليه فكان علة اسما ولهذا لو أصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع هذا اذا أفطر لم تلزمه الكفارة لوجود العلة اسما وان لم توجد معنى لان المعنى المؤثر فى هذه الرخصة المشقة التى تلحقه بالصوم وحكما حيث لم يبح له الافطار فى هذا اليوم فلو لم يكن علة اسما لوجبت الكفارة لوجود الافطار بدون المرخص وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة اسما وحكما لا معنى لان المؤثر هى المشقة وأقيم المرض بوصف مخصوص مقام المشقة كما أقيم السفر مقام المشقة وكذا النوم فى كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر الحدث خروج نجس من البدن عندنا أو من أحد السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود فى النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجعا أو متكئا لكونه سببا لاسترخاء المفاصل أقيم مقام خروج شئ من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير والمقصود صيانة مائه عن الخلط بماء الغير بالحديث لكنه لما كان باطنا أقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقامه تيسيرا بخلاف ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فالاطلاق الثانى بنفس الملك لا يؤدى الى الخلط (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) أى زمانا بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل فاذا تقدمت لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والشرعية وقال من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا والحكم يعقبها ولا يقارنها لان الحكم يثبت بها فلا بد من أن تكون موجودة قبله ليمكن اثبات الحكم بها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاء لها فلا يتصور أن يكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء قلنا بأنهما مقترنان زمانا وان تقدمت رتبة فأما العلل الشرعية فلها بقاء وهى فى حكم الاعتقاب فيتصور أن يكون الحكم عقيبها بلا فصل ولهذا لو قال البيع بعد أيام يصح ولو لم يكن البيع قائما حكما لما صحت لا لانا نقول ان علل الشرع أمارات لا موجبات

لا اسما ولا حكما كما نقلنا (و) السابع (علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث) فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهى تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا أقيم مقامه ودار الحكم عليه والآن تمت أقسام العلة وقد علمت ما فى بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف رحمه الله (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل) وهذا هو حكم القسم الاول الذى كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التى تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى أنه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة

(قوله كما نقلنا) أى سابقا بقوله وربما يقال انه علة الخ (قال الرخصة) أى قصر الصلاة وفطر الصوم (قوله لانها) أى لان الرخصة (قوله فى ثبوتها) أى فى ثبوت الرخصة (قوله بل المشقة) أى بل المؤثر فى ثبوت الرخص هو المشقة فان الرخص انما شرعت لدفع المشقة لكن المشقة أمر يتفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف عليه فأقيم السفر مقامها ودار الحكم وجودا وعدما عليه (قوله وهى) أى المشقة (قوله وكذا النوم الناقض) وهو النوم مضطجعا ومتكئا وهذا ايماء الى أن الألف واللام فى قول المصنف والنوم للعهد (قوله اليه) أى الى النوم (قوله عنده) أى عند النوم (قوله لأنه) أى لان النوم ليس بمؤثر فيه أى فى الحدث انما المؤثر فى الحدث خروج النجس من البدن (قوله سببا لخروجه) لاسترخاء المفاصل (قوله ودار الحكم) أى الحدث عليه أى على النوم فاذا وجد النوم وجد الحدث الا نوم النبى صلى الله عليه وسلم فانه ليس بناقض للوضوء (قال العلة الحقيقية) أى العلة التامة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وارتفاع الموانع (قال تقدمها) أى زمانا (قال بل الواجب اقترانهما) أى العلة والمعلول معا أى فى زمان واحد كالاستطاعة أى القدرة التى اجتمعت معها جميع شرائط التأثير وارتفعت جميع الموانع مع الفعل (قوله وذهب قوم) منهم أبو بكر بن الفضل وغيره (قوله تقدمها) أى تقدم العلة الحقيقية

في الحقيقة فجاز أن تكون مقترنة بالاحكام (وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) أما الاول فمثل السفر والمرض أقيما مقام المشقة وكذا أقيم النوم مقام الحدث والمس عن شهوة النكاح مقام الوطء في حق حرمة المصاهرة وأما الثاني فمثل الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبينني فأنت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع أقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك أقيم مقام الشغل في وجوب الاستبراء (وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فأقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا (وغيره) كما في اقامة النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان باطنا أقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا وكما في قوله ان أحببتني أو أبغضتني فأنت طالق لقيام العجز عن الوقوف على

موصوفة بالبقاء فلا بد أن يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وأما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية أو عقلية وهي اما تمثيل أو تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي (وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في أقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم (وذلك) أي قيام الداعي والدليل (اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك أمرا مخفيا لا يقف عليه كل أحد ما لم يكن الحمل ثقيلا أقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على أنه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع بيقين بعدم الشغل مثل أن تكون الجارية بكرا أو مشتراة من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد (وغيره) أي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة أقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح أقيم مقام

قوله موصوفة بالبقاء الخ) ونحن نقول ان العلل الشرعية أعراض في الحقيقة كالعقلية فكانت غير قابلة للبقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء فممنوع فان قلت ان البيع ينفسخ بعد مدة بالاقالة مثلا فنه يعلم أن البيع الذي هو علة شرعية للملك باق والا كيف تصور فسخه قلت ان الفسخ يرد على الحكم الذي يبقى فيبطل الحكم لا على العقد الذي هو علة شرعية ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت هذا البقاء الضروري في حق غير الفسخ كذا قيل (قوله الحكم) أي المعلول (قوله فانها مقارنة الخ) لانها أعراض لا تبقى زمانين فيوجب القران بينها وبين معلولها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول (قوله الاصبع) أي التي فيها الخاتم (قوله لا تتقدمه) أي الفعل (قوله وهي الخ) اعلم أن المثال يكون فردا من أفراد الممثل له بخلاف النظير فلو كانت الاستطاعة علة شرعية لكان قول المصنف كالاستطاعة تمثيلا ولو كانت علة عقلية لكان هذا القول تنظيرا (قوله التي) أي الاستطاعة التي الخ (قال وقد يقام الخ) قال أعظم العلماء اقامة الداعي أو الدليل مقام المدعو أو المدلول فيما اذا أفضى اليه في غالب المواد ولو أفضى اليه في مواد قليلة أو مساوية لمواد عدم الافضاء فلا يعتبر فظهر أن (٢٣٩) من قال من متعلمي الهندان السماع الداعي الى الحلال حلال كان جاهلا بعلوم الشريعة انتهى (قال الداعي) كدواعي الوطء من القبلة واللمس وغيرهما (قال والدليل) هو الذي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر كالسفر فانه دليل على المشقة (قال مقام المدعو) أي المسبب المدعو كالوطء (قال والمدلول) كالمشقة (قوله في أقسامه) أي في أقسام هذه الاقامة المذكورة في المتن (قوله فيها) أي في هذه الاقسام (قال والعجز) أي عن الوقوف على الحقيقة وهذا معطوف على قوله الضرورة (قال كما في الاستبراء) وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه عند حدوث الملك في الجارية الى انقطاع حيضة أو ما يقوم مقامها كذا قيل (قوله له) أي للاستبراء (قوله لقوله عليه السلام من كان الخ) أورده ابن الملك في شرحه للمنار (قوله ولما كان ذلك) أي شغل رحم الامة بماء الغير (قوله الدال) أي على شغل رحم الامة بماء الغير فان حدوث الملك يدل على ملك من يتلقى الملك من جهته وما كه يمكنه من الوطء وهو سبب شغل الرحم وهو العلة للاستبراء فحدوث الملك بهذه الوسائط صار دليلا على شغل رحم الامة بماء الغير (قوله دليلا على أنه الخ) حتى دار الحكم معه وجودا وعدما (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله بعدم الشغل) أي شغل رحم الامة (قوله ونحوه) كان تكون مشتراة من المجبوب (قوله كالخلوة الصحيحة) هي الخلوة بلا مرض وحيض واحرام وصوم فرض كذا في الكنز (قوله في حق وجوب المهر) أي يجب المهر بالدخول وكذا بالخلوة الصحيحة (قوله والعدة) أي تجب العدة لمن طلقت بعد الدخول وكذا لمن طلقت بعد الخلوة الصحيحة (قوله أقيم مقام الخ) فان الموجب لثبوت النسب تكون الولد من ماء الزوج وهذا أمر تفرد بعلمه الله تعالى وعلم الوطء أيضا متعسر فالنكاح سبب داع الى الوطء أقيم مقام الوطء

(قوله أقيمت الخ) فكما أن الوطء حرام فى هذه الحالات الآتية فدواعيه أيضا حرام احتياطا لئلا يقع فى الحرام (قوله فى الاستبراء) فانه احتراز عن الوطء ودواعيه (قوله وحرمة المصاهرة) فحرمة المصاهرة كما تثبت بالوطء تثبت بدواعيه كما مر مفصلا (قوله والاحرام) فكما أن الوطء حرام فيه يحرم دواعيه (قوله والظهار) أى فى الظهار قبل الكفارة (قوله أقيم الخ) لدفع الحرج فان فى درك المشقة لابد من تفتيش بالغ وتتفاوت أحوال الناس (٢٤٠) فى المشقة (قوله عليها) أى على المشقة (قوله وان لم يكن الخ) كلمة ان وصلية (قوله القصر) أى قصر الصلاة (قوله والافطار) أى افطار الصوم (قوله وان كان الباعث عليه) أى على القصر والافطار وكلمة ان وصلية (قوله على الحاجة) وهذه الحاجة أمر يتعسر دركها (قوله وان لم تكن له) أى للرجل وكلمة ان وصلية (قوله فيه) أى فى الطهر (قوله لم يشرع الخ) فان الطلاق من أبغض المباحات وانما أبيح لضرورة دفع الخلل فى المعاشرة (قوله ولهذا لم يشرع) أى الطلاق (قوله لا يمكن الوقوف الخ) كشغل رحم الامة بماء الغير (قوله يمكن ذلك) أى الوقوف على الحقيقة (قوله لا يخلو عن تأثيره الخ) فلابد للسبب أن يتقدم على المسبب (قوله والدليل قد يخلو عن ذلك) أى التأثير فى المدلول والافضاء اليه فيجوز أن يكون المدلول مقدما على الدليل ألا ترى أن الاخبار عن المحبة دليل على المحبة ولا أثر له فيها (قوله فائدته) أى فائدة الدليل (قوله فقالت) صادقة أو كاذبة (قوله لكنه) أى لكن الاخبار يقتصر على المجلس حتى لو أخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه أى لان قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق مشبه بالتخيير أى من حيث انه جعل مدار الامر على اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس (قال والثالث) أى مما يتعلق به الاحكام (قال ما يتعلق به الوجود) بان يوجد هذا الشئ عند وجوده (قال دون الوجوب) ولابد من قيد آخر وهو دون الافضاء احتراز عن السبب فانه مفض الى الحكم ولعل المصنف تركه بناء على ما يفهم هذا القيد من المقابلة بالاسباب احترز

حقيقة المحبة والبغض فأقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا (أو للاحتياط كما فى تحريم الدواعى) فى المحرمات فالظهار موجب حرمة الوطء وتحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة أيضا كى لا يقع فيه وكذا فى الاحرام والاعتكاف تحرم الدواعى للاحتياط والعبادات كالسعى الى الجمعة ألحق بها فى حق نقض الطهر للاحتياط (أو لدفع الحرج كما فى السفر والطهر) والتقاء الختانين فى كونه موجبا للاغتسال والمباشرة الفاحشة فى كونها حدثا عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وهذا اذا انتشرت آلته وليس بينهما ثوب لانه اذا كانت بهذه الصفة يخرج منه شئ ظاهرا فاعتبر خارجا وهذه وجوه متقاربة أى اقامة الشئ مقام شئ آخر لدفع الضرورة أو للاحتياط أو لدفع الحرج متقاربة فنى ضبطها يتم فقه الرجل فلا يسلكها أحد بكسل ولا يقفن عن طلبها بفشل (والثالث الشرط) وهو فى اللغة العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة أى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لامحالة فان قلت أشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة كذا ذكره الجوهرى وأما جمع الشرط فشروط قلت الاشتراك فى حروف البناء يوجب الاشتراك فى المعنى ومنه الشروط للصكوك لانها تكون علامة لازمة للحقوق ومنه الشرطى لانه خص نفسه بضرب لبسة جعلها علامة على نفسه لا تفارقه عنه فى أغلب أحواله فكانه لازم له ومنه شرط الحجام لانه اذا بزغ يحصل علامة لازمة فى موضع الحجامة (وهو) فى الشرع (ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) فمن حيث انه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث ان الوجود يتعلق به يشبه

الدخول فى ثبوت النسب فههنا أقيم الداعى مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول (أو للاحتياط كما فى تحريم الدواعى الى الوطء) من النظر والقبلة واللمس أقيمت مقام الوطء فى الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو أيضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعو (أو لدفع الحرج كما فى السفر والطهر) هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر أقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان لم يكن ثمة مشقة أصلا فيدار أمر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه فى نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطء وان لم يكن له حاجة اليه فى القلب أقيم الطهر مقام الحاجة فى حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا فى زمان كان محتاجا الى الوطء فيه ولهذا لم يشرع فى وقت الحيض أو الطهر الذى وطئها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج أن فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلا وفى دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما فى السفر يمكن ادراك المشقة بحسب أحوال أشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل أن السبب لا يخلو عن تأثيره فى المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة أمثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة أقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت أحبك طلقت لان المحبة أمر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس (والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب)

(قوله احترز به عن العلة) فانه يتعلق بها وجوب الشئ (قوله ليخرج به الجزء) فان الجزء أيضا ما يتعلق به وجود الكل دون الوجوب لكنه ليس بخارج (قوله عليه) أى على الشرط المحض (قال كدخول الدار) فانه شرط محض ليس مؤثرا فى وقوع الطلاق ولا مفضيا اليه بل يتوقف عليه انعقاد علة لوقوع الطلاق وهو قوله أنت طالق (قال شرط هو فى حكم الخ) وهذا فى شرط لا تكون العلة صالحة لنسبة الفعل واضافة الحكم اليها لكونها غير مختارة ولذا يضاف الحكم الى هذا الشرط فهو خلف عن العلة (قوله اليه) أى الى هذا الشرط (قال كحفر) فى المنتخب حفر بالفتح زمين كندن (قوله فانه) أى فان حفر البئر فى الطريق شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه أى فى البئر وهو الانسان أو الدابة (قوله لان العلة) أى السقوط فى البئر (قوله هو الثقل) وهذا لا يصلح لاضافة الحكم اليه فانه أمر خلقى ليس باختيارى (قوله ماسكة) فى منتهى الارب مسك به مسكا بالفتح چنگ درزد بآن (قوله سبب محض) لانه مفض الى الوقوع فى البئر (قوله ليس بعلة له) بدليل أنه لو نام فى موضع فحفر ما تحته يحصل الوقوع بدون المشى فان قلت سلمنا أن المشى سبب محض ليس بعلة للوقوع لكن اضافة الحكم لما تعذرت الى العلة ينبغى أن يضاف الحكم الى السبب فانه أقرب الى العلة من الشرط قلت ان المشى مباح فلا يصلح أن يجعل الحكم مضافا اليه لان الواجب ضمان جناية ولا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة الى المشى أيضا فألجئ الى الشرط (قوله فحينئذ

لا ضمان الخ) لانه لا تعدى فى حفر البئر فى ملك نفسه ومن ألقى نفسه عمدا فى البئر فالحكم مضاف الى هذا الالقاء لصدوره من فاعل مختار عمدا وقصدا فلا يضاف الحكم الى الشرط أى حفر البئر لصلاحية العلة لاضافة الحكم اليها (قال وشق الزق) الشق بالفتح وتشديد القاف شكافتن والزق بالكسر مشك (قوله كان مانعا) أى من السيلان (قوله وازالته) أى ازالة المانع (قوله والعلة الخ) أى العلة لسيلان ما فى الزق هى كونه مائعا سائلا رقيق القوام يقال ماع الشئ اذا جرى على وجه الارض منبسطا وفى منتهى الارب ميع رفتن چيزى ريختنى چون آب وروغن وجزآن (قوله اذ هو) أى كونه مائعا (قوله فأضيف) أى الحكم الى الشرط أى الشق (قوله ما فيه) أى فى الزق

العلل فسمى شرطا وقد يقام مقام العلة فى حكم الضمان كما فى الحافر وهو خمسة أقسام شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق به) اعلم أن الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده ففى قوله أنت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق ويثبت به حكمه وهو الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات فان العبادات تعلقت بأسباب جعلها الشرع أسبابا للوجوب ثم يتوقف ذلك على شرط العلم أو يقوم مقام العلم حتى ان النص النازل قبل علم المخاطب به جعل فى حقه كانه غير نازل فان من أسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شئ منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت لفقد شرطه وهو علم العبد بالخطاب أما اذا أسلم فى دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب فى دار الاسلام أقيم مقام العلم به وكذلك أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا تعتبر الا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة وكذا ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يعتبر الا عند وجود الشرط وهو الاشهاد عليه وقد قيل هذا ان أثر الشرط فى اعدام العلة عندنا وعند الشافعى فى تأخير الحكم (وشرط هو فى حكم العلل كشق الزق وحفر البئر) اعلم أن كل شرط لم يعارضه علة صلح أن يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح أن يكون علة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب أشبه العلل والعلل وان كانت أصولا لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هى أمارات فى الحقيقة صح أن تخلفها الشروط لانها علامات أيضا بخلاف العلل العقلية

احترز به عن العلة و ينبغى أن يزاد عليه قوله و يكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل (وهو خمسة) بالاستقراء الاول (شرط محض) لا يكون له تأثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة (كدخول الدار) بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فأنت طالق (و) الثانى (شرط هو فى حكم العلل) فى حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه (كحفر البئر فى الطريق) فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشى سبب محض ليس بعلة له فأقيم الحفر الذى هو الشرط مقام العلة فى حق الضمان اذا حفر فى غير ملكه وأما ان حفر فى ملكه أو ألقى الانسان نفسه عمدا فى البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر أصلا (وشق الزق) فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هى كونه مائعا لا يصلح أن يضاف الحكم اليه اذ هو أمر جبلى للشئ خلق عليه فأضيف الى الشرط و يكون صاحب الشرط ضامنا التلف ما فيه ولنقصان

فانها علل بذواتها فلم يصح أن يخلفها الشروط وهذا أصل كبير لاصحابنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة لانهم نقلوا قول المولى أنت حر وهو علة تامة صالحة لاضافة الحكم وهو العتق اليه فلم يخلفها الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيأ وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بان شهد اثنان أنه قال لامرأته أنت طالق ان شئت أو قال لامته أنت حرة ان شئت وشهد آخران أنها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة اذ العتق أو الطلاق انما يحصل بالاختيار لا بالتخيير فانه سبب لانه طريق اليه فشهود الاختيار أثبتوا العلة زورا فأضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيأ فأما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة صلح أن يكون علة لما بينا وذلك فيمن قيد عبده وقال ان كان قيده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حله أحد من الناس فهو حر فشهد اثنان أن القيد عشرة أرطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا هو ثمانية أرطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند أبي حنيفة رحمه الله لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فكان العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل أن يحل القيد وهذان الشاهدان أثبتا شرط العتق زورا وهو أن القيد عشرة أرطال لا علة العتق ومع ذلك ضمنا لان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لانه بيمينه تصرف في ملكه فكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل الشرط بمنزلة العلة بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط واليمين فان ايجاب كلمة المعتق وهو قول المولى هو حر وان كان كذا يصلح لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدى لانهما أثبتا هذه الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة وأما عندهما فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيأ لان القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما ولو رجع شهود الشرط وحدهم يعني اذا شهد شهود العلة وشهود الشرط وقضى القاضي فرجع شهود الشرط وحدهم يضمنون عند البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة لانهم لم يرجعوا عما شهدوا وأما شهود الاحصان اذا رجعوا لم يضمنوا بحال لان الاحصان ليس بشرط فلم يتعلق به وجوب ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا الاصل قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق لان علة الهلاك الميعان وشق الزق وان كان شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف اليه لان اضافة الوجوب الى الميعان لا تمكن وكذا حفر البئر شرط في الحقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا أن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فكان حفر البئر ازالة للمانع وكذلك قطع حبل القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل خلقي لا تعدى فيه ولا اختيار له في ذلك فلا يمكن اضافة الحكم اليه لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه مباح وهذا ضمان العدوان فلا يجب بدونه فلم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما مر فأقيم مقام العلة في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانهما جزاء المباشرة ولم توجد منه المباشرة فلا يلزمه جزاؤها وأما وضع الحجر واشراع الجناح أو ميلان الحائط بعد الاشهاد فهو سبب في معنى العلة كقود الدابة وسوقها على هذا الاصل وهو اقامة الشرط مقام العلة عند عدم امكان الاضافة الى العلة قلنا اذا بذر الغاصب حنطة غيره في أرض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير لطبع الارض والهواء والماء والالقاء شرط ولكن العلة لما كان معنى مسخرا بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم اليه فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافا الى

عمله فيكون مملوكا له (وشرط له حكم الاسباب) وذلك بأن يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط لئلا يكون فى معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختيارى ليكون فى معنى السبب (كما اذا حل قيد عبد حتى أبق) فانه لم يضمن قيمته عند أصحابنا رحمهم الله لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع من الاباق فكان شرطا الا أنه لما سبق الاباق الذى هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فسبب الشئ يتقدمه والشرط يتأخر عن صورة العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختياره بقوة نفسه لم يحدث بالحل فصار سببا محضا للهلاك فلا يضمن فكان هذا كمن أرسل دابته فى الطريق فجالت عنة أو يسرة عن سنن الطريق ثم أتلفت شيأ لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض لا تعدى فيه وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الارسال حيث لم يذهب على سنن ارساله حتى يكون سائقا لها بذلك الارسال وفى حل القيد وان كان متعديا لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما اذا لم تكن اختيارية كالميعان مثلا والفرق بين الارسال والحل أن المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيأ فلا يكون فيه معنى الشرط وأما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد لئلا يأبق وعلى هذا قلنا فى الدابة المنفلتة اذا أتلفت زرع انسان ليلا أو نهارا لم يضمن صاحبها شيأ لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير أو باب اصطبل فندت الدابة فى فور ذلك أنه لا يضمن الفاتح شيأ لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه بخلاف السقوط

الخرق أيضا (و) الثالث (شرط له حكم الاسباب) وهو الشرط الذى يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعى كحفر البئر فانه فى حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه أيضا فى حكم العلل عند محمد رحمه الله حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار فى قوله أنت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله أنت طالق فانه شرط محض داخل فى القسم الاول (كما اذا حل قيد عبد فأبق) فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم أن يكون كل ما يحل القيد أبق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو فى حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا أمر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا أبق بامره فكأنه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف

(قوله كحفر البئر) فانه تخلل بينه وبين المشروط أى السقوط فى البئر فعل فاعل طبعى خلقى أى الثقل (قوله فانه) أى فان الشرط الكذائى (قوله وعما اذا الخ) معطوف على قوله عما اذا تخلل الخ (قوله فانه) أى فان فتح باب قفص الطير والقفص بفتحتين أنجه مرغ وحشى دران كنند كذا فى المنتخب (قوله حتى يضمن الفاتح) لان فعل الطير هدر فاذا خرج على فور الفتح يجب الضمان على الفاتح فان النفار أمر طبعى للطير فلا عبرة به فيضاف الحكم الى الفتح (قوله خلافا لهما) أى للشيخين فانه عندهما لو فتح باب قفص الطير فطار لا يضمن الفاتح لان فتح باب القفص شرط تخلل بينه وبين مشروطه أى الطيران فعل فاعل مختار أى خروج الطير عن القفص وليس هذا الفعل من لوازم الفتح وضرورياته فكان الفتح شرطا فى حكم الاسباب فلا يجعل التلف مضافا اليه (قوله وعما اذا لم يكن الخ) معطوف على قوله عما اذا تخلل الخ (قوله على العلة) أى فعل الفاعل المختار (قوله فانه شرط محض) لخلوه عن معنى العلية والسببية (قال كما اذا حل) أى انسان والحل بالفتح وتشديد اللام كشادن كره والقيد بند كذا فى المنتخب (قوله فانه) أى فان حل قيد العبد (قوله كان مانعا) أى من الاباق (قوله ولكن تخلل الخ) فان العبد فر باختياره (قوله فعل فاعل) وهو الخروج والنفر (قوله اذ لا يلزم الخ) فان حق المولى مانع من الخروج والاباق (قوله فهو فى حكم الاسباب) أى التى ليس فيها معنى العلة (قوله فلهذا لا يضمن الحال الخ) أى لمالك العبد وهذا اذا كان العبد عاقلا وأما اذا كان مجنونا فالحال ضامن قيمته لمالك عند محمد رحمه الله (قوله وان اعترض فعل فاعل الخ) وهو النفر وكلمة ان وصلية (قوله له) أى العبد (قوله فانه يضمن الخ) لان هذا السبب فى معنى العلة

في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو أوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيأ لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم بها فانخسفت به لم يضمن الواضع شيأ وكذا اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله هدر دمه الا ان محمدا رحمه الله يقول طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق فاذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف اباق العبد فان فعله صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما أن فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب بمحل الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل العبد ألا ترى أنه اذا أرسل كلبه على صيد فتغير عن سننه ثم اتبعه واحدة وقتله فانه لا يحل لهذا المعنى وكذا اذا أرسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت عنة أو يسرة فان فعلها يعتبر في قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا أتلفت شيأ في تلك الحالة ولهذا قلنا اذا اختلف حافر البئر مع ولي الواقع فيها فقال الحافر أوقع فيها نفسه وقال الولي بل وقع فيها ان القول قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط أن العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وأنكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو اضافة الحكم الى الشرط فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى أن المجروح مات بسبب آخر وقال الولي مات بتلك الجراحة فان القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي متمسكا بالاصل هنا وعلى هذا قلنا لو أشلى كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله الكلب أو على نفس فقتلها أو على ثوب انسان فخرقه لم يضمن شيأ لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك السبب لان الكلب يعمل بطبعه وبمجرد الاشلاء لا يكون سائقا له ليكون فعله مضافا اليه لانه غير محمول على ذلك بخلاف سوق الدابة لانه يحمله على ذلك بخلاف ما اذا أشلى على صيد فقتله فان صاحبه جعل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب فبنى على نفي الحرج وقدر الامكان فتحا لباب المكاسب فاما ضمان العدوان فبني على محض القياس وقد وقع الشك في السبب الموجب للضمان فلا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا اذا ألقى نارا في ملكه أو في الطريق فهبت بها الريح الى أرض جاره حتى أحرقت كدسه لم يضمن وكذا اذا ألقى شيأ من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت من مكانها الى مكان آخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيأ لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان هبوب الريح بعد ما ألقى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعد ما تحركت بخلاف ما اذا أحرقت قبل الوقوع على الارض أو لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسببا فيضمن (وشرط اسما لا حكما كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) وهذا لان حكم الشرط أن يضاف اليه الوجود والوجود

مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها (و) الرابع (شرط اسما لا حكما كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) فان دخول الدار الذي يوجد أولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرطه اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك أنه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك أو وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك أنه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان أبانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء وأما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رحمه الله لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول

(قوله مضاف الخ) لان السوق والقود حمل على الذهاب كرها فينتقل فعل الدابة الى السائق والقائد (قوله بها) أي بالدابة (قال شرط اسما) أي صورة لوجود صيغة الشرط أو دلالته ولتوقف المشروط على الشرط (قال لا حكما) فان المشروط ليس مقارنا له وجودا بل هو متأخر الى وجود أمر آخر وهذا القسم يسمى شرطا مجازا (قال بهما) أي بالشرطين (قوله اسما) لتوقف الحكم عليه في الجملة (قوله اذ الحكم) أي وقوع الطلاق مضاف الى آخر الشرطين وجودا وهو دخول الدار الثانية فانه يتحقق عند تحققه فهو أي آخر الشرطين شرطه اسما الخ (قوله لا ينزل الجزاء) لعدم تمام الشرط (قوله بان أبانها الزوج) أي قبل دخول الدار الاولى (قوله لان المدار على آخر الشرطين) فان الجزاء انما يترتب على تمام الشرط وتمامه انما هو بوجود الجزء الآخر (قوله والملك) أي ملك النكاح

يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه حتى لو أبانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها ودخلت الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط لنزول الجزاء أو لصحة الايجاب وعند وجود الشرط الاول لم يوجد أحدهما فلا يشترط الملك حينئذ وهذا لان الملك لم يشترط لعين الشرط بل لما ذكرنا لان عينه لا تفتقر الى الملك فانها لو دخلت الدارين بعد زوال الملك تنحل اليمين لا الى جزاء وحال وجود الشرط الاول حال بقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول فانه لو أبانها وانقضت عدتها تبقى اليمين لان محل اليمين الذمة فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة في باب الصلاة شرط اسما الا حكما لان الصلاة متعلقة بشروط منها النية والطهارة واستقبال القبلة (وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا) فانه علامة يعرف بظهوره أن الزنا موجب الرجم وليس بشرط لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى أن يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم أحصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم فثبت أن الاحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا أنه حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا ولهذا لا يضاف اليه الوجوب ولا الوجود واذا لم يجعل له حكم العلل بحال ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا يثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر لانه لما كان معرفا ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا وجودا صار كغير العقوبات من الاحكام فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذا في هذه الحالة فان قال أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة لكن لا يثبت التمكن للامام باقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم ولهذا اذا كان الزاني عبدا مسلما النصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم قلنا العتق ثم يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكفار ولانه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه ولا يجوز أن يتضرر المسلم بشهادة الكفار فالحاصل أن لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه أي أنها لا تصلح لايجاب عقوبة لكنها تقبل على الكافر والمسلم والمشهود به ليس الرجم أصلا ولشهادة الكفار خصوصا في المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم وقد تضمنت الشهادة في الموضعين تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال في الموضع الآخر اذ الجناية تعظم بكثرة النعمة وتقل بقلتها والجزاء يختلف باختلافها وبتكثير محل الجناية يتضرر الجاني لا محالة والجاني مسلم وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة أصلا فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجال فهي حجة وانما لم تكن حجة فيما تضاف اليه العقوبة وجوبا به أو وجودا عنده وذا لا يوجد في هذه الشهادة أصلا وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما اذا ولدت المعتدة وأنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة أن النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل لان النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق

اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه (و) الخامس (شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا) شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق

(قوله فكذا عكسه) أي يوجد الآخر في الملك دون الاول (قال كالعلامة الخالصة) أي التي لا يتعلق بها وجود حتى يكون شرطا ولا وجوب حتى يكون علة بل هي تعرف وجود الحكم (قوله شرط للرجم في معنى العلامة) فانه معرف ومظهر لحكم الزنا وهو أنه حين وجد كان موجبا للرجم والمعرف علامة (قوله ولذا لم يعده) أي الشرط الذي هو كالعلامة (قوله من هذه الاقسام) أي من أقسام الشرط

والولادة شرط ظهور الولد فهي في حق النسب علم محض مظهر للنسب قد كان حيث لم يكن النسب مضافا
الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها وشهادة القابلة حجة في تعيين الولد اتفاقا فانها اذا شهدت حال
قيام النكاح بان هذا الولد ولدته هذه المرأة تقبل شهادتها بالاجماع فكذا هنا لانه لم يوجد هنا الا التعيين
لان النسب يثبت بالفراش الثابت عند العلوق وقال أبو حنيفة رحمه الله اذا لم يكن الفراش قائما ولا
الحبل ظاهرا ولا اقرار الزوج بالحبل فالنسب انما يثبت بالولادة في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر ولا
نعرف الباطن اذ علم الباطن مفوض الى علام الغيوب فشرط لاثباتها كمال الحجة ولا يثبت بشهادة
القابلة لانها ليست بحجة على النسب بخلاف ما اذا كان الفراش قائما لان الفراش مثبت للنسب
ثم قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا أو أقر الزوج بالحبل فقد وجد
دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا علق طلاقا أو
عتاقا بالولادة ولم تقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وأنكر الزوج الولادة
وقع ما علق بها لان الولادة تثبت بشهادتها لكونها علامة محضة فيثبت ما كان تبعا لها وهو الجزاء المعلق
بالولادة وكذلك قالا في استهلال الصبي انه يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى عليه فكذا في حق
الارث وقال أبو حنيفة رحمه الله الولادة شرط والحكم يضاف الى الشرط وجودا ولا يثبت شرط الحكم
الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا بل تثبت ضرورة عدم اطلاع الرجال عليها وما ثبت
ضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى الى الغير كالبيع الثابت في ضمن الامر بالاعتاق لا يظهر في حق
خيار العيب وغير ذلك وقال أيضا في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حياة
الولد كانت غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله فيصير مضافا اليه في حقنا والارث ينبني عليه فلا يثبت
بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة المرأة انها ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر
بل يستحلف البائع وان كان قبل القبض مع أن الرد فيه شبهة الامتناع عن القبول لان القبض يشبه
العقد على ما عرف أما بعد القبض فقد تم البيع فيكون نقضا لا امتناعا (وانما يعرف الشرط
بصيغته بحروف الشرط) ولا تنفك كلمة الشرط عن معنى الشرط وأما الذي قاله بعض مشايخنا في قوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا أي قدرة على الكسب أو أمانة وديانة انه مذكور على وفاق العادة
أي العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم فكان ذكره والسكوت
عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى أنه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري منزه عن مثل ذلك
ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من
مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب وعقد الكتابة مباح قبل أن يعلم فيه خيرا وانما يصير مندوبا
اليه اذا علم فيه خيرا والندبية متعلقة بهذا الشرط لا توجد الا عنده وتتوقف عليه وكذا قوله تعالى
واذا ضربتم في الارض أي سافرتم منها فليس عليكم جناح أن تقصروا في أن تقصروا من الصلاة
ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ان خشيتم أن يقصدكم الكفار بقتل أو جرح أو أخذ انه ليس
بشرط ذكر على وفق العادة بل أراد به حقيقة الشرط والمراد بالآية قصر الاحوال وهو أن يومئ على
الدابة عند الخوف أو يخفف القراءة والركوع والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله
عنه ألا ترى الى قوله تعالى فان خفتم فرجالا أي فان كان بكم خوف من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو
جمع راجل كقائم وقيام أو ركبانا وحدانا بايماء فاذا أمنتم فاذا زال خوفكم فاذكروا الله كما علمكم

(قوله وفيه) أي في ايراد كلمة الحصر (قوله عن معنى الشرط) وهو وجود الحكم عند وجود الشرط

بين الشرط وما في معناه على ما قال (وانما يعرف الشرط بصيغته بحروف الشرط) مثل قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على أن صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط قط

(أو

مالم تكونوا تعلمون فصلوا صلاة الامن كما علمكم كيف تصلون فى حال الامن وقال تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أى فاذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر أما قصر الاعداد فيتعلق بنفس السفر وأما قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فلم يذكر الحجور بصيغة الشرط وانما الشرط قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما حتى ان الجواز لا يثبت الا عند وجود هذا الشرط (أودلالته كقوله المرأة التى أتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة) حتى لو تزوج امرأة تطلق ثلاثا (ولو وقع فى المعين لما صلح دلالة) وذلك بأن يقول هذه المرأة التى أتزوج طالق ثلاثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فبقى ايقاعا فى الحال فيلغو لانه صادف الايقاع المرأة الاجنبية والاصل فى هذا أن الجزاء اذا أضيف الى مسمى موصوف بصفة ان كان المسمى معرفا بالاشارة لا يتعلق بتلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة انما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالاشارة وهى أبلغ أسباب التعريف فلا يحتاج الى التعريف اذ المعرف لا يعرف وان لم يكن المسمى معرفا بالاشارة يتعلق بتلك الصفة لانه يحتاج هنا الى التعريف فيعتبر وهذا معنى من قولهم ان الصفة فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبرة واذا لغا ذكر الصفة فى المشار صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة يكون ايقاعا فى الحال ويكون لغوا فكذا اذا صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة واذا اعتبر ذكر الصفة فى غير المشار صارت الصفة بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هذا فيما نحن فيه الا أنه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط صيغة لعدم حرف الشرط بل هى شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث انها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء ومن حيث انها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين (ونص الشرط يجمع الوجهين) أى اذا أتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط فى المعينة وغير المعينة بان قال ان تزوجت امرأة أو قال ان تزوجت هذه المرأة (والرابع العلامة وهو ما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود) مثل الميل فانه علامة الطريق أى معرف له وكذا المنارة علامة أى معرفة وذلك (كالاحصان

(أودلالته) وهى الوصف الذى يكون فى معنى الشرط (كقوله المرأة التى أتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة) أى الامرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هى معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج فى النكرة وهو معتبر فى الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق (ولو وقع فى المعين) بان يقول هذه المرأة التى أتزوج فهى طالق (لما صلح دلالة) على الشرط لان الوصف فى الحاضر لغو اذ الاشارة أبلغ فى التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو فى الاجنبية (ونص الشرط يجمع الوجهين) أى المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهى طالق أو ان تزوجت هذه المرأة فهى طالق يقع الطلاق بالتزوج فى الصورتين (والرابع العلامة وهى ما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود) فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير أن يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط (كالاحصان) فى باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزانى حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط فى سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هى الاسلام والوطء بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم

(قال أودلالته) بالجر معطوف على المجرور فى قوله بصيغته أى يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه (قال لوقوع الوصف) أى التزوج (قوله أى الامرأة الخ) دفع دخل تقريره ان لفظ المرأة فى المتن معرفة فكيف تفوه المصنف بكونه نكرة (قوله وهو معتبر الخ) لتعرف الغائب بالصفة (قوله دلالة) أى دليلا (قوله فصار كانه الخ) لان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قال ولو وقع) أى الوصف (قوله فيلغو فى الاجنبية) أى فيلغو هذا القول اذا أشار به الى الاجنبية لانها لا تصلح لمحلية الطلاق فصادف الايقاع بغير محله فيلغو (قال ونص الشرط) أى صريح الشرط وهو ما يكون بصيغته يجمع الوجهين بخلاف دلالة الشرط فانها لا تجمع الوجهين بل تختص بالنكرة لقصور هذه الدلالة فانها شرط معنى لا صيغة (قال والرابع) أى مما يتعلق به الاحكام (قال الوجود) أى وجود الحكم (قال به) الضمير راجع الى ما فى قوله ما يعرف (قوله احترازعن العلة) لتوقف وجوب المعلول على العلة (قوله احتراز عن الشرط) فانه يتوقف عليه وجود المشروط (قوله وهو) أى الاحصان (قوله مكلفا) أى عاقلا بالغا (قوله فالتكليف) أى بالعقل والبلوغ (قوله لتكميل العقوبة) أى ليصير أهلا للعقوبة الكاملة (قوله ههنا) أى فى خصوص شرط الاحصان (قوله والوطء) أى بامرأة هى مثله (قوله وانما جعلناه) أى الاحصان (قوله لا يتوقف الخ) أى كما يكون التوقف على حدوث الشرط

حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال) قالوا العلامة أنواع علامة محضة وهي التي تكون دلالة على الوجود فيما كان موجودا قبله وعلامة هي شرط للوجود وعلامة هي علة لما مر أن العلل الشرعية علامات للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة تسمية مجازا كالعلة الحقيقية وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز القاذف عن اقامة أربعة من الشهداء على زنا المقذوف علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى أبطل شهادته بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان سقوط الشهادة أمر حكمي فجاز أن يظهر عند العجز أنه كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي فلا يجوز أن يظهر أنه كان ثابتا قبل العجز فكان العجز فيه شرطا فيثبت بعد العجز لا محالة ولما كان العجز معرفا للسقوط الشهادة لانه أمر حكمي يثبت بنفس القذف لانه كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لوجود ما يردعه عنه فيه وهو العقل والدين لانهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك بالاصل واجب حتى يظهر خلافه واذا كان القذف كبيرة كان كسائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها ولكنا نقول الله تعالى رتب الجلد وابطال الشهادة على العجز عن اقامة أربعة من الشهداء وكما لا يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت ابطال الشهادة قبله وهذا لان كل واحد منهما فعل مفوض الى الامام أما الجلد فظاهر وكذا الثاني لان النهي عن القبول أمر برد الشهادة فاذا

على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم أنه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب (حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال) تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال أي سواء رجعوا وحدهم أو مع شهود الزنا أيضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فأنت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة ولا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رحمه الله شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى أنه شرط والجواب أن الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا أنه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان أهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم أن أهليته لا تكون بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال

(قوله بعده) أي بعد الزنا (قوله لا يثبت الخ) بل يجب الجلد (قوله وعدم كونه) أي الاحصان علة وسببا ظاهر لانه ليس بمؤثر في الرجم ولا هو طريق مفض اليه (قوله عن حال الخ) وهو كون الزاني حرا مسلما الخ كما مر (قوله وهو معنى كونه) أي كون الاحصان (قوله انه شرط الخ) فشهود الاحصان اذا رجعوا يضمنون لاضافة التلف بالرجم الى هذه الشهود (قوله والاحصان بهذه المثابة) فان وجوب الرجم يتوقف عليه (قوله بدونه) أي بدون الاحصان (قوله لانه) أي لان الاحصان (قوله وجوب ولا وجود) أي وجوب الحكم وهو الرجم ولا وجوده (قوله بقوله ان دخلت الخ) أي بان الزوج علق طلاقها على دخول الدار وهي غير موطوءة (قوله فانهم يضمنون) أي الزوج ما أداه للمرأة من نصف المهر (قوله اليها) أي الى العلة (قوله به) أي بالشرط (قوله منهم) أي من شهود الشرط (قوله وعند شمس الائمة وعامة المحققين) منهم أبو اليسر (قوله عليهم) أي على شهود الشرط (قوله فالضمان) أي ضمان ما أدى الزوج الى المرأة (على شهود اليمين) أي التعليق (خاصة لانهم) أي لان شهود التعليق شهود العلة لانهم أثبتوا قول الزوج أنت طالق وهو علة لوقوع الطلاق فلا يضاف الخ (قوله مع وجودهم) أي مع وجود شهود اليمين (قوله ذهابا الى أنه) أي الاحصان شرط والشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليهما لتوقف الحكم على الشرط كما يتوقف على العلة (قوله علامة) أي ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه (قوله للاضافة) أي لاضافة الحكم اليها (قوله متعلقات الاحكام) أي السبب والعلة والشرط والعلامة (قوله شرع الخ) فان الاحكام وما يتعلق به الاحكام لا تثبت بدون أهلية المحكوم عليه وهي صلاحية المكلف لوجوب الحقوق المشروعة (قال الاهلية) أي أهلية الخطاب (قوله بدونه) أي بدون العقل

﴿فصل﴾

لم يكن معترفا في حق الجلد لا يكون معترفا في حق رد الشهادة أيضا وانما يثبت أن العجز معرف اذا ثبت أن القذف كبيرة بنفسه وليس كذلك فان اقامة البينة على ما نسبه الى الزنا مقبولة حسبة ليقام حد الزنا فانه خالص حق الله تعالى والساعي في اقامته محتسب مقيم حق الله تعالى فكان فعله قربة فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وهو وقوعه قربة على تقدير اختيار الحسبة ثم الاصل في المسلم العفة ولكنه لا يصلح علة للاستحقاق أي لاثبات العفة في حق القاذف حتى يصير مردود الشهادة بقذفه ولو صلح مثبتا لما قبلت البينة على الزنا أبدا وان كانت البينة أقوى من الاصل وهو العفة لان الاصل وان كان مرجوحا في مقابلة البينة لكن لا يخرج عن كونه دليلا على كذب القاذف والشهود فلا تقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود ولما قبلت دل أن الاصل لا يصلح موجبا ولانه لما وقع كلامه كبيرة وعلة لرد الشهادة يثبت رد الشهادة بدليله فلا يسمع منه اقامة البينة على زنا المقذوف لوقوع الحكم بذلك الدليل فيظهر أنه كاذب وشهوده كذبة ولما قبلت البينة على الزنا بالاجماع دل على أنه ليس بكاذب بنفس القذف ولكنه لما أطلق في قوله يا زاني بشرط اختيار الحسبة واختيار الحسبة انما يحل بشهود حضور وجب تأخير أمر القاذف الى ما يتمكن به من اقامة الشهود وذلك الى آخر المجلس أو الى ما يراه الامام فاذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط ولا يؤخر هذا الحكم الذي ظهر لاحتمال وجود الشهود بعد ذلك ولم يعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة وغير ذلك لانه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف ما لانه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة فاذا أقيم عليه الجلد ثم جاء القاذف بأربعة يشهدون على زنا المقذوف تقبل الشهادة و يقام حد الزنا على المشهود عليه و يصير القاذف مقبول الشهادة هذا اذا لم يتقادم العهد فان تقادم العهد صار مقبول الشهادة أيضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه لان سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه وقد ظهر أنه لم يكن عاجزا حيث أقام الشهود على ذلك

﴿فصل في بيان الاهلية * العقل معتبر لاثبات الاهلية﴾ وهو من أعز النعم لانه يمتاز به الانسان عن غيره من الحيوان و به يعرف ربه و به ينال سعادة الدنيا والعقبى ولذا قال عليه السلام ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله وتوفيقه لانه عاجز بنفسه (وأنه خلق متفاوتا) في أصل القسمة فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقد مر في باب بيان أقسام السنة تفسيره فلا نعيده (وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل أصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول بعض أصحاب الشافعي حتى أبطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل (وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه) على القطع (فوق العلل الشرعية

﴿فصل في بيان الاهلية * والعقل معتبر لاثبات الاهلية﴾ اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة (وانه خلق متفاوتا) فالاكثر منهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي ألف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن أقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه (فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه به ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رحمه الله واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه) على القطع والثبات (فوق العلل الشرعية)

(قال تفسيره) أي تفسير العقل (قال وانه) أي العقل خلق متفاوتا في الناس قوة وضعفا (قوله ثم الرساتيق) جمع رستاق بالضم معرب روستا كذا في المنتخب (قوله في اعتباره) أي العقل (قال لا عبرة) أي في معرفة الاحكام الشرعية (للعقل دون السمع) أي من الشارع (قال واذا جاء السمع) أي المسموع وهو الدليل الشرعي (قوله حسن شيء) أي كون الشيء قابلا لان يثاب على فعله (قوله وقبحه) أي كون الشيء قابلا لان يعاقب عليه (قوله به) أي بالعقل (قوله لعدم ورود الخ) فان الصبي العاقل لا يكلفه الشارع (قوله واحتجوا بقوله تعالى الخ) فان هذا القول يدل على نفي العذاب عنهم قبل البعثة وهذا لانتفاء حكم الكفر عنهم (قال انه) أي ان العقل علة موجبة لما حكم العقل بحسنه كشكر المنعم وعلة محرمة لما حكم العقل بقبحه ككفران نعم الله تعالى

فلم يثبتوا بدليل الشرع مالا تدركه العقول أو تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لاعذر لمن عقل فى الوقف عن الطلب وترك الايمان) أى اذا عقل صغيرا كان أو كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال لوجود مناط التكليف (والصبى العاقل مكلف بالايمان عندهم ومن لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من أهل النار) عندهم لوجود الموجب للايمان وهو العقل (ونحن نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) واذا وصف الكفر وعقده أو عقده ولم يصفه كان من أهل النار مخلدا (واذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة) كما قال أبو حنيفة رحمه الله فى السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة وصار بحال معتبر جدا فيزداد رشدا لامحالة فيدفع اليه ماله (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة

لان العلل الشرعية أمارات ليست موجبة بذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع مالا يدركه العقل) مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة أحوال الآخرة وتمسكوا فى ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال لابيه انى أراك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحى لانه قال أراك ولم يقل أوحى الى (وقالوا لاعذر لمن عقل فى الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان) لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع (ومن لم تبلغه الدعوة) بان نشأ على شاهق الجبل (اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من أهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل وأما فى الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروى عن أبى حنيفة رحمه الله وعن الشيخ أبى منصور رحمه الله أيضا وحينئذ لافرق بيننا وبين المعتزلة الافى التخريج وهو أن العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ أبى منصور ومذهب أبى حنيفة رحمه الله ماذكره المصنف بقوله (ونحن نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال (واذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة) لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة فى تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر فى الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل الى مالا يهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلاثة أيام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة

(قوله أمارات) أى علامات قابلة للنسخ (قوله موجبة بنفسها الخ) فلو لم يكن الشرع واردا بايجاب الاشياء وتحريمها لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع (قال فلم يثبتوا الخ) بناء على أن العقل أحال هذه الامور ولما ورد النقل بها ردوه وقالوا ان العقل قرينة المجاز وهذا زعم فاسد منهم فان العقل لايحيل هذه الامور نعم لايدركها العقل والفرق بينهما بين (قال مالا يدركه العقل) أى من العقائد (قوله رؤية الله تعالى) أى بالبصر (قوله والميزان) الذى يوزن به أعمال العباد (قوله والصراط) أى الذى يعبر عليه المسلمون أحد من السيف وأدق من الشعر (قوله وكان هذا القول بالعقل) فلو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا فى ضلال مبين (قال لمن عقل) صغيرا كان أو كبيرا (قال فى الوقف) أى فى الوقوف عن الطلب أى طلب الحق والنظر لمعرفة الصانع وأحكامه (قال وترك الخ) معطوف على الوقف (قوله وان لم يرد الخ) كلمة ان وصلية (قوله على شاهق) فى المنتخب شاهق كوه بلند وبناى بلند ومانند آن (قوله وأما فى الشرائع) أى الاحكام الشرعية (قوله موجب) أى للاحكام الشرعية (قوله ومعرف) يعنى أن الموجب هو الشرع والعقل معرف للاحكام الشرعية (قال انه غير مكلف) أى بالايمان بمجرد العقل أى بدون مرور زمان التأمل والتجربة لان العقل غير موجب بنفسه انما هو آلة الادراك فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا أى بدون مرور مدة التأمل كان معذورا واذا اعتقد كفرا لم يكن معذورا فانه كابر العقل واختار الكفر وما نظر فى الآيات الالهية من قيام السموات والارضين كيف ومن نظر الى البناء ينتقل علمه الى البانى الا من كابر عقله (قوله والاستدلال) كان أى بالآيات الالهية على معرفة الصانع تعالى (قال وأمهله) فى المنتخب امهال فرصت ومهلت دادن (قال وان لم تبلغه الخ) كلمة ان وصلية (قوله الدعوة) أى دعوة الرسل (قوله على حد الامهال) أى تقدير زمان الامتحان والتجربة (قوله فيفوض تقديره الى الله تعالى) اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان فى حق كل شخص فيعفو عمن لم يدرك ذلك الزمان وعاقب على من استوفاه (قوله اعتبارا بامهال المرتد) فانه اذا استمهل المرتد يمهل ثلاثة أيام كذا فى الكشف (قوله وهو ضعيف) لتفاوت العقول كثيرا فكيف تقدر مدة الامهال (قال ان غفل) أى من لم تبلغه الدعوة مع وجدان مدة التأمل (عن الاعتقاد) أى اعتقاد الايمان

كان معذورا ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به) حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها الا انها صارت مرتدة حيث لم تصف الايمان بعد وجوبه ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها فعلم بالمسئلة الاولى أنها غير مكلفة اذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها كما اذا بلغت كذلك قال فخر الاسلام وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع أي ليس في حد مدة التجربة والامهال ليخرج بذلك من أن يكون معذورا دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف العقلاء فرب عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ورب عاقل يحتاج في ذلك الى زمان كثير فلا معنى لتقدير ذلك بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه واذا كان كذلك فنفوض أمره الى علام الغيوب فان مضت مدة يعلم ربه بانه يقدر على ذلك ولم يؤمن يعاقب عليه والا فلا وقوله في هذا الباب راجع الى العاقل الذي لم تبلغه الدعوة كذا فسر شيخنا رحمه الله كلامه وعندي أن مراده بقوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع أي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع لانه يذكر لحقيقة الشيء حدو هذا لانه على ذلك التفسير وان كان يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا يلتئم من حيث انه ذكر بعده فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه الى آخره وعلى هذا التفسير يكون ملتئما لانه يكون بيانا وتحقيقا لما ادعاه وهذا لان من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة نسلمها له وهو معرفة حدوث العالم ودلالة البناء على الباني ومعرفة نفسه بالعبودية ومعرفة ربه بالالوهية وأن شكر المنعم حسن وأن كفره قبيح وكذا الجهل والظلم والعبث والسفه وهذه الامور لا تدل على أن العقل موجب بنفسه ويمتنع أن يثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول فكثير من المشروعات مما لا تدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم من الكفار لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال أصحابنا رحمهم الله لا يضمنون لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من يعذر لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام أي في الكفار الذين لم تبلغهم الدعوة من كان معذورا في الايمان بان بلغ في الحال ولم يجد مدة الامهال أو كان صبيا لم يستوجب عصمة النفس والمال عندنا فلم يضمن بالقتل لان عصمته مقيدة بالاحراز بدار الاسلام ولم توجد ألا ترى أن الحربي اذا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا فهذا أولى وذلك لانه لا يوجد في الشرع دليل على أن العقل غير معتبر للاهلية فانما يلغي العقل بالعقل بلا شرع لانه لا يجد دليلا شرعيا على ما ادعاه فيكون متناقضا وكيف يكون العقل حجة بنفسه وهو لا ينفك عن الهوى فما بالعقل وحده هداية الى حدود الهدى وما بعد العقل ولا شرع معه الا الهوى فان قلت لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه لما أضيفت الاحكام الشرعية الى عللها وانما استخرجت العلل الشرعية بالعقل ولما أضيفت الاحكام العقلية الى عللها قلت انما وجبت نسبة الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات

كان معذورا) لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة (ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به) لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية

(قال كان معذورا) وعندنا لم يكن معذورا في الصورتين أما في الصورة الاولى فلأنه صادف مدة النظر وما نظر في مدة عمره فصار مقصرا وأما في الصورة الثانية فلأنه كابر العقل واتبع الهوى (قوله لان كفره معفو) فهو كالمسلم في الضمان (قوله وعندنا لم يضمن) لانا لم نجعل كفره عفوا بحال وان كان قتله حراما قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب بعد الدعوة (قال ولا يصح الخ) اذ ليس دليل شرعي ولا عبرة للعقل عندهم فلو أقر بالايمان في الصبا يجب عليه تجديده حال البلوغ (قال وعندنا يصح الخ) اعلم أن صحة ايمان الصبي العاقل متفق عليه بيننا فانه صلى الله عليه وسلم قبل ايمان الصبيان وأما عدم كونه مكلفا بالايمان فهو قول فخر الاسلام وأتباعه وعن الشيخ أبي منصور الماتريدي انه مكلف بالايمان وهكذا يروى عن الامام الاعظم رحمه الله وقيل ان خلاف الاشعرية انما هو في أحكام الدنيا وأما في أحكام العقبى فصحة ايمان الصبي العاقل متفق عليه بين الاشعرية والماتريدية كذا قيل (قوله لان الخ) دليل لقوله لم يكن مكلفا به (قوله رفع القلم الخ) كذا رواه الحاكم وقد مر

جميع الا باعتبار أنها موجبة بذواتها بل الموجب فى العقليات والشرعيات البارى جل وعز الا أن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الى العلل تيسيرا على العباد والعقل آلة للمعرفة لا موجب (والاهلية نوعان أهلية وجوب) اعلم أن أهلية الوجوب تنقسم فروعها بان تكون من حقوق الله تعالى خالصة ومن حقوق العباد خالصة أو مما اشتمل عليهما وأصلها واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب فمن كان أهلا لحكم الوجوب بوجه اما أداء أو قضاء كان أهلا للوجوب عليه والا فلا (وهى بناء على قيام الذمة والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب) اعلم أن أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة لان محل الوجوب الذمة ولهذا يضاف اليها فيقال وجب فى ذمته كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب ولهذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولى عليه ويلزمه عشر أرضه وخراجها بالاجماع ولو اشترى ولى الصبى للصبى شيأ كما ولد لزمه الثمن والذمة فى اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة أى لا يراعوا حلفا ولا عهدا وانما نعنى بقولنا محل الوجوب الذمة نفس لها ذمة وعهد ولكن لما كان اختصاصها الاهلية الوجوب بوصف الذمة قالوا وجب فى ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى فى قوله واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى وجمهور المفسرين على أن الله أخرج ذرية آدم من ظهر آدم مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق أنه ربهم بقوله ألست بربكم فاجابوه ببلى وقال وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه أى عمله فى ذمته كذا قيل ومعنى الآية عند الجمهور أن عمله لازم له لزوم القلادة والغل للعنق لا ينفك عنه وقبل الانفصال هو جزء من وجه لانتقاله وقراره بانتقالها وقرارها ويعتق بعتقها ويدخل فى البيع الوارد عليها كسائر أجزائها ولكن لما كان نفسا لها حياة ويمكن بقاؤه حيا بدونها ويوقف الارث لاجله ويعتق مقصودا لم يكن جزأ فلم يكن له ذمة مطلقة فبالنظر الى الوجه الثانى يكون أهلا لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب ووصية وبالنظر الى الوجه الاول لا يكون أهلا لوجوب الحق عليه واذا انفصل فظهرت له ذمة مطلقة فكان أهلا للوجوب مطلقا (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز أن يبطل لعدم حكمه) اعلم أن الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه وكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بدون المحل فكذا لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه اذ الوجوب بدون الحكم لا يعتد فى الدنيا والعقبى اذ فائدته فى الدنيا الابتلاء وفى الآخرة الجزاء ونعنى بهذا الحكم وجوب الاداء ووجود الاداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر المطيع من العاصى فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا وكذا الجزاء فى الآخرة يبنى على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون وهذا لان الوجوب جبر بلا اختيار للعبد فيه وانما ينال العبد الجزاء

الموقوفة عليه فقال (والاهلية نوعان) النوع الاول (أهلية وجوب وهى بناء على قيام الذمة) أى أهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهى عبارة عن العهد الذى عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله ألست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا (والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه) بناء على ذلك العهد الماضى ومادام لم يولد كان جزأ من الام يعتق بعتقها ويدخل فى البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذى اشتراه الولى له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) وانما المقصود أداؤه فلما لم يتصور ذلك فى حق الصبى (فجاز أن يبطل) الوجوب (لعدم حكمه)

(قال بناء) أى مبنية (قوله الوجوب له وعليه) أى لوجوب الاحكام المشروعة النفع أو الضرر فاللام النفع وكلمة على الضرر (قوله وهى) أى الذمة ثم اعلم أن الذمة لغة العهد لان نقضه (٢٥٢) يوجب الذم والمراد بالذمة شرعا نفس ورقبة لها ذمة تسمية للمحل باسم الحال كذا ذكره فخر الاسلام كذا فى التحقيق (قوله يوم الميثاق) أى يوم أخذ الله تعالى من بنى آدم فيه ميثاقا على اقرار ربوبيته تعالى وهو يوم أخرج جميع الذرية من ظهر آدم على قدر الذر (قال وله ذمة الخ) الواو للحال (قوله على ذلك العهد) أى الذى جرى بين العبد والرب (قوله بعتقها) أى بعتق الام (قوله عليه) أى على ضرره (قوله من نفقة الخ) بيان للحق (قوله له) أى لاجل الصبى (قوله وان كانت الخ) كلمة ان وصلية (قوله لما يجب له) أى لنفعه (قوله من العتق الخ) أى عتق الجنين وارثه من مورثه والوصية له وثبوت النسب له وهذا بيان لقوله ما يجب له (قوله كانت صالحة الخ) فكان ينبغى أن يجب لنفعه ولضرره الحقوق كلها كما تجب على البالغ لكمال الذمة غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه أى لا يقصده الشارع لنفسه (قوله أداؤه) أى أداء الواجب بالاختيار تحقيقا للابتلاء (قوله فلما لم يتصور ذلك الخ) لعجز الصبى عن الاداء بالاختيار (قال لعدم حكمه) أى لعدم حكم الوجوب وهو الاداء ولذا لا يجب على الكافر شئ من الشرائع التى هى الطاعات فان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب فى الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس أهلا للثواب عقوبة له كذا قيل

فا

(قال فما كان الخ) شروع فى تفصيل الاحكام المشروعة بان أى حكم يلزم الصبى وأى حكم لا يلزمه (قال من الغرم) بالضم هرجه اداپش لازم باشد وتاوان كذا فى منتهى الارب (قال كضمان المتلفات) بان انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يجب عليه الضمان (قال والعوض) بالجر معطوف على المجرور فى قوله من الغرم (قال والاقارب) فى التلويح ان نفقة الاقارب صلة

بما له فيه اختيار فظهر أن الوجوب بدون حكمه غير معتمد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فيصير هذا القسم أى أهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام كما مر فى قوله جملة ما يثبت بالحجج التى سبق ذكرها شيئان الاحكام المشروعة وهى حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اشتمل عليهما ثم شرع فى بيانها بقوله (فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه) اعلم أن ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض فالصبى من أهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا فى حقه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال مقصود ههنا دون الاداء فالغرض رفع الخسران بما يكون جبرانا له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون وأداء وليه كادائه فى حصول هذا المقصود وما كان صلة لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت فى حقه عند وجود سببه أما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة وأما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود ازالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون وأداء الولى فيه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبى من أهله فلا يجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ النفس والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء والصبى ليس من أهل الجزاء لانه ليس من أهل العقوبة (وما كان عقوبة أو جزاء) كالقصاص وحرمان الارث (لم يجب عليه) لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل (وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات) فالايمان لا يجب على الصبى قبل أن يعقل لعدم أهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب أصل الايمان دون أدائه حتى صح الاداء ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس فى نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك فى وجوب الاداء وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الاداء تبتنى على كون الشئ مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب ألا ترى أن المسافر يؤدى صوم رمضان ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا اذا أدى الجمعة تقع فرضا وان لم يكن الخطاب متوجها عليه وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم أو بالمال كالزكاة أو بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو

فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان المتلفات (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات والاقارب لزمه) ويكون أداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة أو جزاء لم يجب عليه) ينبغى أن يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها وأما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التأديب لا من أنواع الجزاء (وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال وأداء الولى فى ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات) فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك فى الصبى والمقصود من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح

تشبه المؤنة من جهة أنها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة أنها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل (قال لزمه) أى لزم الصبى وان كان لا يعقل (قوله كادائه) أى كاداء الصبى لان المقصود ههنا المال لا نفس الفعل فيجزى أداء الولى عنه نيابة (قال لم يجب عليه) أى على الصبى لانه لا يصلح لحكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل فبطل الوجوب (قوله بالضرب الخ) متعلق بالجزاء (قوله دون الخ) أى ليس المراد بالجزاء الحدود وحرمان الميراث بسبب قتل المورث (قوله ليكون) أى العقوبة والجزاء (قال تجب) أى على الصبى (قال بحكمه) وهو الاداء (قوله من المؤن) أى من مؤن الارض والمؤن بالفتح بار برداشتن كذا فى المنتخب (قوله المال) لا نفس الفعل (قال بحكمه) وهو الاداء (قال لا تجب) أى على المولود حقوق الله تعالى

(كالعبادات الخالصة) اى التى لا تؤدى ولا تصح الا بالنية كالصلاة والزكاة (والعقوبات) كالحدود (قوله فان المقصود من العبادات الخ) قيل والزكاة وان تتأدى بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء بالاختيار وليس الصبى من أهلهما (قوله ولا يتصور ذلك الخ) لعجز الصبى عن الاداء بالاختيار (قوله هو المؤاخذة بالفعل) كجزاء جناية الاحرام وكفارة نقض الصوم

الاداء اذ الاداء هو المقصود في حق الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى ليتحقق معنى الابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا أداء الولي كادائه فيما هو مالي يظهر أن المقصود هو المال لا الفعل وهو باطل في جنس القرب اذ حق الله تعالى في المالي ليس عين المال وانما المال آلته وانما يقصد عين المال في حقوق العباد لانهم ينتفعون به لجلب نفع أو لدفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم تلزمه عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة فيها والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكاة ولزمه عندهما اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لزمه لان حكمه وهو أداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فيكون أداء الولي في ذلك كادائه وما كان عقوبة لم يجب أصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل الذي بينا وهو أن من كان أهلا لحكم الوجوب كان أهلا للوجوب والا فلا قلنا ان الكافر أهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه أهل لادائها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شيء من الشرائع يعني العبادات لانه ليس باهل لما هو فائدة الاداء وهو نيل الثواب به في الآخرة بخلاف الحرمان ولان الصلاة ان وجبت على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت في حال الكفر أو بعد الكفر لا يجوز الاول لان الصلاة في حال الكفر باطلة فلا يكون مأمورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولانها لو وجبت على الكافر لوجب قضاؤها كما في المسلم استدرا كا للمصلحة الفائتة ولزمه الايمان بالله تعالى لانه أهل لادائه ووجوب حكمه وهو نيل السعادة الابدية ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان اقتضاء لانه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة وأهلها فلا يجوز أن يجعل شرطا مقتضيا لغيره ألا ترى أن المولى اذا قال لعبده تزوج أربعا لا يصير حرا لان الحرية أصل لصلاحية تزوج أربع نسوة فلا يجوز أن يكون شرطا تابعا وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وتقرر الاسباب فأثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر عقله وتمييزه بل يثبت عند وجود السبب علينا شئنا أو أبينا ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج لكن الصحيح ما قلنا لان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيدا وهذا أسلم الطريقين صورة لان وجوب الاداء غير ثابت فكذا نفس الوجوب ولان العدم كان ثابتا فيبقى ومعنى لان نفس الوجوب غير مفيد لانه ليس بمقصود لذاته وتقليدا أي اقتداء بالسلف لان الصحابة رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه أصلا وحجة أي استدلالا بالمتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب عليه ثابتا ثم كان السقوط للحرج لوقع عن الفرض اذا أدى كالصوم والجمعة في حق المسافر ولان الوجوب لو كان ثابتا ثم يسقط لكان الوجوب خاليا عن الفائدة فيصير عبثا وقلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وهذا دليل على أن الوجوب غير ثابت في حقه أصلا اذ لو كان ثابتا لقضى ما مضى كالمجنون والمغمى عليه وباعتبار ما ذكرنا أن من كان أهلا لحكم الوجوب كان أهلا له والا فلا قلنا ان الصوم يلزم الحائض لانها أهل لحكم الوجوب لان احتمال الاداء ثابت اذ الحيض كالجنابة وهي غير منافية للصوم فكذا الحيض فانعقد السبب للاداء ثم انتقل الى البدل وهو القضاء للعجز الحالي لعدم الحرج وهو كالحلف على مس السماء وأما الصلاة فلا تلزمها لما فيها من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود محل الوجوب وسببه

لذلك

والجنون في الصوم والصلاة اذا امتد بان استوعب الشهر أو زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يثبت في حقه لعدم أهلية حكم الوجوب وهو الاداء بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك واذا لم يمتد كان الوجوب ثابتا لوجود حكمه وهو الاداء في الحال ان تصور أو في الثاني وهو بعد الافاقة حتى اذا نوى الصوم بالليل ثم جن ولم يتناول شيأ حتى مضى اليوم كان مؤديا للفرض والاغماء لما لم يناف حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال حتى اذا نوى الصوم ثم أغمي عليه ولم يتناول شيأ صح صومه أو في الثاني بلا حرج لانه لا يستغرق شهرا عادة لم يناف وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلاة اذا امتد أما في الحال فلعدم الطهارة وأما في الثاني فلوجود الحرج فكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن منافيا لحكم وجوب الصوم أو الصلاة اذا انتبه وهو القضاء بلا حرج لم يكن منافيا للوجوب أيضا (وأهليته أداء وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي العاقل والمعتوه البالغ وتبتنى عليها صحة الاداء وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب) اعلم أن أهلية الاداء نوعان كاملة تصلح للزوم العهدة وذلك يكون للبالغ العاقل وقاصرة لا تصلح للزوم العهدة وذلك يكون للصبي العاقل وللمعتوه بعد البلوغ فانه بمنزلة الصبي العاقل من حيث ان له أصل العقل وليس له صفة الكمال ويبتني على القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل كماله حرجا بينا وهو منفي بالنص وبقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل أن ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة ثم أصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك بان يختار المرء ما يكون أنفع له في أمر دنياه أو عقباه ويعرف مستور عاقبة الامر فيما يأتيه ويذره وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بان ينظر في أفعاله فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل وأحوال البشر تتفاوت في صفة كمال العقل فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في بنائه الزام الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد كذلك لما عرف أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن تيسيرا دار الحكم معه وجودا أو عدما (والاحكام منقسمة في هذا الباب الى ستة أقسام

لذلك (و) النوع الثاني (أهلية أداء وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر) فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في أول أحواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيأ فشيأ الى أن يبلغ (كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال (والمعتوه البالغ) فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا (وتبتني عليها) أي على الاهلية القاصرة (صحة الاداء) على معنى أنه لو أدى يكون صحيحا وان لم يجب عليه (وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب) لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة أقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا (والاحكام منقسمة في هذا الباب) أي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب (الى ستة أقسام) أشار المصنف اليها على الترتيب فقال

(قوله لذلك) أي المؤاخذة بالفعل (قال أهلية أداء) أي أهلية أداء العبادات بحيث لو أداها يعتد بها شرعا (قال من العقل) أي الناشئة من العقل (قوله به) أي بالخطاب (قوله بهما) أي بالعقل والبدن (قوله بكمالهما) أي بكمال العقل والبدن (قوله عديم القدرتين) أي قدرة فهم الخطاب وقدرة العمل بالخطاب (قوله قاصر) أي من احتمال الافعال الشاقة (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قال والمعتوه) العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام ومختلط الافعال (قوله وان لم يجب عليه) كلمة ان وصلية (قال من العقل) أي الناشية من العقل (قوله يكون حرجا) لانه يحرج في الفهم بنقصان عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن (قوله كماله) أي كمال العقل وكمال البدن (قوله أقام الشارع) أي في بناء الزام الخطاب عليه (قوله صحة الاداء) أي أداء تلك الاحكام (قوله التي ذكرت الخ) صفة لقوله صحة الاداء

(قال لايحتمل غيره) أى لايحتمل غير الحسن ولايسقط حسنه بحال (قال من الصبى) أى العاقل بلا لزوم أداء لوجود الضرر فى لزوم الاداء (قوله طرا) فى المنتخب طرا بالضم وتشديد راء همه وجميع وفى منتهى الارب حلم بالضم جماع كردن در خواب

فى حق الله تعالى ان كان حسنا لايحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبى بلا لزوم أداء) اعلم أن الايمان بالله تعالى صحيح من الصبى العاقل فى أحكام الدنيا والآخرة لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد وجود أهلية أدائه ولئن منع الاهلية فنقول قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا أى النبوة فالنقل يقتضى أن يكون هاديا داعيا لغيره الى الله تعالى واذا صلح أن يكون هاديا للغير وداعيا له فاولى له أن يصلح أن يكون مهتديا ومجيبا للداعى وبعد وجود حقيقة الشئ انما يمتنع ثبوته حكما بحجر شرعى وذا لايليق بالايمان أصلا لما مر أنه حسن لايحتمل غيره فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولاعهدة فيه الا فى لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر فى الحكم لصحة أدائه لانه ينال به الفوز والسعادة فى الدارين وحرمان الميراث من أقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة مضاف الى كفر الباقى على كفره لا الى اسلام من أسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود بالايمان بل ذلك من ثمراته وانما يتعرف صحة الشئ من حكمه الذى وضع له وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته ولان ذا مشترك فقد يصير به مستحقا للارث من أقاربه المسلمين وتقرر نكاحه اذا كانت زوجته أسلمت قبله على أنها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره فلم يعد عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة والدليل على عدم لزوم الاداء قبل البلوغ ما ذكره فى الجامع أنه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن منه امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امرأته كما بعد البلوغ فاما عرض الاسلام عليه عند اسلام امرأته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه والتفريق بينهما اذا امتنع على وجه النظر لخصمه اكتفاء بالاهلية القاصرة لذلك ففيما يرجع الى حق الزوجة يكتفى بالاهلية القاصرة كلزوم النفقة ولهذا قلنا اذا كان الزوج مجنونا وله أب فاسلمت امرأته فانه يعرض الاسلام على أبيه فيفرق بينهما اذا أبى أن يسلم ومعلوم أن الاب لايقوم مقامه فيما يضر به ومع ذلك يكتفى باباء من هو قائم مقامه فى صحة الاداء لو أداه دفعا للضرر عن الزوجة (وان كان قبيحا لايحتمل غيره كالكفر لايجعل عفوا) اعلم أن ما يكون قبيحا على وجه لايحتمل غيره كالردة فابو يوسف رحمه الله لايحكم بصحتها من الصبى فى أحكام الدنيا لانها تتمحض ضررا وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه تمحض منفعة ولكنهما يقولان كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة وهذا لانه اذا اعتبر علمه بابويه فى رجوعه اليهما فلابد أن يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل بغير الله تعالى لايعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة

(فحق الله تعالى ان كان حسنا لايحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبى بلا لزوم أداء) وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضى الله عنه افتخر بذلك وقال

سبقتكم الى الاسلام طرا * غلاما ما بلغت أوان حلمى

وعند الشافعى رحمه الله لايصح ايمانه قبل البلوغ فى حق أحكام الدنيا فيرث أباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح فى حق أحكام الآخرة لانه محض نفع فى حقه وانما قلنا بلا لزوم أداء لانه لو استوصف الصبى ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا (وان كان قبيحا لايحتمل غيره كالكفر لايجعل عفوا) وهذا هو القسم الثانى والمراد بالكفر هو الردة يعنى لو ارتد الصبى تعتبر ردته عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله فى حق أحكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين ولكن لايقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله

(قوله فيرث) أى الصبى المسلم بعد الاسلام (قوله منه) أى من الصبى الذى أسلم (قوله لانه) أى لان صحة ايمان الصبى فى حق أحكام الدنيا ضرر ويمكن أن يقال ان حرمان الميراث من المورث الكافر وبينونة المرأة المشركة ليس مضافا الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث وتلك المرأة بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر لا اسلام المسلم فلا يلزم الضرر من اسلام الصبى تأمل (قوله وان صح) أى ايمانه (قوله لانه) أى لان صحة ايمان الصبى فى حق أحكام الآخرة محض نفع (قوله لكان امتناعه الخ) فتبين امرأته وهذا ضرر فى حقه (قال وان كان) أى حق الله تعالى (قبيحا لايحتمل غيره) أى غير القبح ولايسقط قبحه (بحال كالكفر لايجعل عفوا) فوجب القول بصحته من الصبى (قوله والآخرة) فلو مات الصبى العاقل على ارتداده كان مخلدا فى النار كذا فى النهاية وقال ابن الملك فان قيل الصبى كان مرفوع القلم فكيف اعتبرت ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن أن يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك (قوله امرأته) أى المسلمة

(قوله لانه) أى لان القتل ليس من أحكام نفس الردة ألا يرى أن المرأة اذا ارتدت لاتقتل بل هو يجب بالمحاربة والصبى لم توجد منه الخ

جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها منه فلا يمتنع ثبوتها بعد وجودها منه حقيقة في حق أحكام الآخرة وما يلزمه من أحكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه ألا ترى أنه انما يثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بأن ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يضر به مقصودا لا ولاية للابوين عليه (وما هو بين الامرين كالصلاة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اعلم أن ما يتردد من حقوق الله تعالى بين أن يكون حسنا وبين أن لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة كالصلاة والصوم والزكاة والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل فلا يبقى حسنا بلا وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء نفع محض لانه يعتاد أداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها شرعت كذلك فالبالغ اذا شرع في صوم أو صلاة على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس عليه تبطل عنه صفة اللزوم حتى اذا أفسد لا يلزمه القضاء وكذا اذا شرع في الحج بالظن ثم تبين أنه ليس عليه تبطل صفة اللزوم حتى اذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء واذا أحرم الصبي صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم تلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا يبتنى على الاهلية الكاملة واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد المحاربة قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالاهلية القاصرة فان قلت أليس أنه يعزر اذا أساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء وقد وردت السنة المعروفة وفيما هو محض حق الله تعالى فانه عليه السلام قال مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من أداء الصلاة عقوبة قلت الضرب عند اساءة الادب تأديب وليس بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتأديب وقد ورد الشرع به حيث قال وتضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته منه) لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور فانه يصح بغير اذن المولى لانه محض منفعة وكذا اذا آجر الصبي المحجور نفسه للعمل ومضى على العمل وجب الأجر استحسانا بدون شرط السلامة من العمل لانه نفع محض ولو آجر العبد المحجور نفسه يجب الاجر بشرط السلامة من العمل لان المستأجر يصير غاصبا له من وقت الاستئجار فتجب قيمته ويملك العبد من حين الغصب فلا يجب أجر منافعه وكذا العبد أو الصبي اذا قاتل بغير اذن المولى أو الولي استوجب الرضخ وقيل انه قول محمد لانه ذكره في السير الكبير وهو مخصوص بقوله ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لانه محض منفعة في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه أشار الله تعالى بقوله وابتلوا اليتامى أي اختبروا عقولهم ومعرفتهم

أحد يهدر دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند أبي يوسف والشافعي رحمهما الله لا تصح ردته في حق أحكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا (وما هو دائر بين الامرين) أي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث (كالصلاة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان) فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان أفسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد أداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته) أي مباشرة الصبي من

(قوله يهدر دمه) فان من ضرورات صحة ردته اهدار دمه (ولا يجب عليه) أي على القاتل (شيء كالمرتد) أي كما أن قاتل المرتد لا يجب عليه شيء (قوله في حق أحكام الدنيا) وأما في حق الآخرة فهي صحيحة لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك والعفو عن الكفر بغير التوبة غير معقول (قوله لكونه نفعا محضا) أي في الدارين فلا يليق للصبي أن يحجر عنه (قال كالصلاة) فالصلاة لم تشرع في حالة الحيض وكذا الصوم لم يشرع في تلك الحالة وكذا الحج لم يشرع في غير وقته والمراد من قوله ونحوها العبادات البدنية وأما المالية كالزكاة فلا يصح أداؤها منه لان فيها اضرارا به في الدنيا بنقصان ماله فأداؤها يبتنى على الاهلية الكاملة دون القاصرة (قال منه) أي من الصبي العاقل (قوله فان شرع) أي الصبي (قوله ذلك) أي الاداء (قال من غير حقوق الله تعالى) أي من حقوق العباد (قال تصح مباشرته) لان كل واحد من هذه الامور نفع محض في حق الصبي وله أهلية قاصرة كافية في صحة الاداء

بالتصرفات قبل البلوغ ولان في اهدار عبارته الحاقه بالبهائم وبالبيان بان الانسان من الحيوان وبه من الله تعالى على الانسان فقال خلق الانسان علمه البيان وقال عليه السلام المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال القائل

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة اللحم والدم

(وفي الضار المحض كالطلاق والعتاق والوصية تبطل أصلا) اعلم أن ما هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجل فهو غير مشروع في حقه فبطلت مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لانه يبطل ملكه بهذه التصرفات ولم يملك عليه ذلك غيره ما خلا القرض فان القاضي يملكه عليه لانه التحق بالنافع المحض في حقه لقدرته على استيفائه لانه يتمكن منه بمجرد علمه بخلاف الاب فانه لا يتمكن منه الا بشهود وليس كل شاهد بعدل والعين تعرض للتوى والتلف بخلاف الدين (وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي) اعلم أن ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك فانه يملكه برأي الولي ولا يملكه بنفسه لانه قد صار أهلا لمباشرته حتى اعتبرت عبارته في حق الغير اذا عمل لغيره فلان يعتبر في حق نفسه أولى وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة بمثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل نفع البيان وتوسيع طريق الاصابة لانه يتمكن من تحصيل مقصوده بطريقين بمباشرة نفسه وبمباشرة وليه فكان ذلك أنفع له ثم عند أبي حنيفة رحمه الله لما صار رأيه القاصر مجبورا بانضمام رأي الولي اليه التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ ولا يملكه الولي ذلك وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه العام وهو ما اذا أذن للصبي لينتقل لتعديه عن موضعه برأيه الخاص وهو ما اذا باشر بنفسه وكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته فكذا لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه له وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أصح فان اقرار الصبي بعد اذن الولي له صحيح وان لم يملك الولي الاقرار عليه بنفسه وفي تصرفه مع الولي بغبن فاحش روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله في رواية يصح لما قلنا انه صار كالبالغ عنده بانضمام رأي الولي الى رأيه وفي رواية لا يصح لان شبهة النيابة قائمة في تصرفه لانه في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه وهذا لان الرأي باعتبار العقل وله أصل العقل دون وصف الكمال وكان هو باعتبار الاصل متصرفا بنفسه كالبالغ وباعتبار الوصف هو كالنائب فتثبت شبهة النيابة باعتبار وصف الرأي فلو كان نائبا من كل وجه لم يجز تصرفه معه أصلا كالوكيل فاذا كان نائبا من وجه دون وجه اعتبرت في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش ولم يعتبر في غيره موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة أو مع الاجانب وباعتبار أن ما كان نفعا محضا يملكه الصبي بدون اذن الولي وما كان مترددا لا يملكه

غير رضا الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع (وفي الضرر المحض) الذي لا يشوبه نفع دنيوي (كالطلاق والوصية) ونحوهما من العتاق والصدقة والهبة والقرض (يبطل أصلا) فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت اليه حاجة ألا ترى أنه اذا أسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان أبى فرق بينهما وهو طلاق عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رحمه الله واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم أن حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله (وفي الدائر بينهما) أي بين النفع والضرر (كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي) فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا

(قال والوصية) جعلهما من الضرر المحض مع أن فيها نفعا باعتبار حصول الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحياة ويمكن أن يقال ان ضررها أكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض كذا في فتح الغفار نقلا عن التلويح (قال يبطل) فان الصبي لقصور عقله لا يعرف الضرر ضررا (قوله فان فيها) أي في الطلاق واضرابه (قوله قال شمس الائمة) أي السرخسي في أصول الفقه (قوله واقع) كيف فان ملك الطلاق من لوازم ملك النكاح وليس ضرر في ملك الطلاق انما الضرر في ايقاع الطلاق فالصبي يملك تطليقه ويقع طلاقه اذا دعت الخ (قوله وهو) أي التفريق طلاق عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله وهو) أي هذه الفرقة طلاق عند محمد رحمه الله (قوله مجبوبا) أي مقطوع الذكر والخصيتين كذا قال العيني (قوله كان ذلك) أي التفريق (قال كالبيع ونحوه كالاجارة والنكاح) فانه ان كان باقل من مهر المثل كان نفعا وان كان باكثر منه كان ضررا (قال يملكه الخ) لان الصبي أهل لهذه الامور وقصوره ينجبر بانضمام رأي الولي

وأيضا

بدون اذنه قلنا الصبي المحجور اذا صار وكيلا لم تلزمه العهدة لان في الزام العهدة عليه ضررا به فتلزم الموكل و باذن الولي تلزمه لانه لما ملك التزام الثمن في ذمته بتصرفه لنفسه فكذا بحكم الوكالة واذا أوصى الصبي بشئ من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيه نفع ظاهر لانه يصرفه الى نفسه في نيل الزلفى ولو لم تنفذ تبق على غيره لانه تبرع وهو ليس من أهله فان قيل ان ملكه يزول عنه بموته وان لم يوص فكانت الوصية أنفع في حقه من تركها لانه لو أمضاه البر يصرفه الى مطلبه الحالي ولو مات يتحقق مقصده المآلي ولا كذلك اذا تركها قلنا الارث شرع نفعا للمورث لقوله عليه السلام لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس ولأن نقل أملاكه الى أقاربه عند استغنائه عنه يكون أولى عنده من النقل الى الاجانب فهو بالايصاء يترك هذا الافضل فكان ضررا في حقه ولهذا شرع الارث في حق الصبي الا أن البالغ يملك الايصاء كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك ذلك وعلى هذا قلنا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فانه لا يخير الصبي ولا تعتبر عبارته في هذا الاختيار شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر والغالب من حاله أن يختار من لا يؤاخذه بالآداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في العواقب وكما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيار وليه لان وليه في هذه الحالة أبوه وأبوه في هذا الاختيار يعمل لنفسه فلا يصلح أن يكون ناظرا فيه لولده (وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه كالاسلام والبيع وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار أحد الابوين) وأصله أن من كان موليا عليه لا يصلح أن يكون وليا الا ان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متضادان

وأيضا هو سالب و جالب فلابد أن ينضم اليه رأي الولي حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا (وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته) أي عبارة الصبي فيه (كالاسلام والبيع) فانه يصير مسلما باسلام أبيه ويتولى الولي بيع ماله وشراءه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية) فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية بأعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر أو غيره وسواء مات قبل البلوغ أو بعده (واختيار أحد الابوين) وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين أبويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار أيهما شاء لان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن أن تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم أحكام الحيض

(قوله وأيضا هو) أي البيع (سالب) أي المبيع (وجالب) أي للثمن (قوله فينفذ تصرفه) بيعا كان أو شراء بالغبن الفاحش في المنتخب غبن بالفتح زيان كردن وفاحش هر بدى كه از حد دركذرد (قوله كما ينفذ) أي التصرف بالغبن الفاحش (قوله فلا ينفذ) أي فلا ينفذ تصرف الصبي بالغبن الفاحش مع الاجانب وان أذن الولي فان اذنه معتبر نظرا وشفقة وفي هذا النفاذ ضرر فلا يعتبر هذا الاذن (قوله وان باشر) أي الصبي المأذون (قوله وفي رواية ينفذ) أي هذا البيع بالغبن الفاحش لانه كالبالغ باذن الولي فتصرفه مع الولي ومع الاجانب سيان (قوله وفي رواية لا ينفذ) لمكان التهمة فان فيه تهمة أن الولي انما أذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد الولي بالاذن النظر والشفقة بخلاف ما اذا بايع الاجنبي فانه لا تهمة هنالك (قال له) أي الصبي (قال كالاسلام) يفهم من ههنا أن اسلام الصبي لا يصح الا بتبعية الولي فلو كان وليه كافرا وأسلم الصبي لا يصح اسلامه وهذا مخالف لما نقل الشارح عن الشافعي رحمه الله سابقا من أن ايمانه صحيح في حق أحكام الآخرة وان لم يصح في حق أحكام الدنيا (قوله فانه لا يتولاه الولي الخ) فان الوصية في البر نفع محض يحصل له الثواب بها في الآخرة (قوله بأعمال البر) انما قيد بهذا لان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله انما هو في هذه الوصية وأما الوصية بغير أعمال البر فباطلة بالاتفاق (قوله لانه يستغني عن المال الخ) ويحصل له بالوصية ثواب أخروي فتجوز وصيته وهذا بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحياة فلا تصحان من الصبي العاقل (قوله هي) أي الوصية (قوله بطريق التبرع) فلا تجوز الوصية من الصبي كما لا تجوز الهبة والصدقة منه لان هذه الامور كلها ضرر وتبرع وأهلية الصبي قاصرة فلا تليق لاداء هذه الامور (قوله الحضانة) هو القيام بأمر من لا يستقل بنفسه ولا يهتدي بمصالحه كذا في المعدن شرح الكنز نقلا من المفاتيح (قوله يتخير الولد) ذكرا كان أو انثى (قوله لان النبي عليه السلام الخ) كذا أورده ابن الملك في شرحه للمنار (قوله عبارته) أي عبارة الصبي (قوله ليس كذلك) أي لا يخير الصبي فانه يحب اللعب ويختاره وفيه ضرر له

(قوله وتخيير النبي الخ) جواب عن دليل الشافعي رحمه الله (قوله كان لاجل الخ) يعني أن النبي عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانظر أي الانفع له ولا يوجد مثله في غيره كذا قيل ناقلا عن المبسوط (قوله الامور المعترضة بكسر الراء) أي الامور التي تعترض وتطرأ على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها كالموت فانه يزيل أهلية الوجوب وكالنوم فانه يزيل أهلية الاداء والاعتراض مائل شدن پيش چيزى و پيش آمدن چيزى را بقصد وى كذا في المنتخب (قوله بلا اختيار الخ) فهو خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ولذا نسب الى السماء (قوله وهو أحد عشر) وأما الحبل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء فداخلة في المرض فلذا لم يذكرها على حدة وأما الجنون والاغماء فمع دخولهما في المرض انما تعرض لهما لاختصاصهما بأحكام كثيرة تحتاج الى بيانها (قوله والعته) أي اختلاط العقل (قوله وبعده) أي بعد ذكر السماوي (قوله الذى ضد السماوي) أي ما كان لاختيار العبد فيه مدخل (قوله انما ذكره الخ) دفع دخل مقدر وهو أن الصغر ثابت بأصل الخلقة ليس من الامور التي تعترض على الاهلية فلم ذكره ههنا (قوله ليس بداخل الخ) فصار عارضا لها (قال وهو) أي الصغر في أول أحواله كالجنون أي لا يستأهل الاداء كالجنون فلا يصح ايمانه لعدم العقل المميز كما لا يصح ايمان المجنون (قوله بل أدنى) أي أنزل (قوله على أبويه الخ) أي أبوي ذلك الصبي (قوله فيعرض عليه) فان أسلم فبها والا فرق بينهما (قوله وان أبيا) أي أبوا المجنون (قوله في تأخير العرض) أي الى أن يعقل المجنون (قوله لا نهاية له) بخلاف الصغر فان له حدا ونهاية (قوله وذا) أي الاضرار (قال لكنه) أي الصغير (قوله وهو) أي صغره عذر لعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال (قوله من حقوق الخ) بيان ما (قوله كالعبادات) من الصلاة والصوم ونحوهما تحتمل

فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته في اختيار أحد الابوين وفي الايصاء لانه لا يمكن تحصيلهما له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيهما وكذا في العبادات وأبطل الايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لأنه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى وانما تتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح أن يكون موليا عليه ولما كان صاحب أصل الاهلية صلح أن يكون وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال أي يحتمل أن يكون موليا عليه ويحتمل أن يكون وليا لا انه مولى عليه في حال كونه وليا فيه وفيما قلنا توسيع طرق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب أحكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب وهو كونه وليا وموليا عليه لسلامة الحكم على التردد لانه لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور بعواقبها ولا تردد في العاقبة لما قلنا وانما التردد يكون في الابتداء ولا عبرة به

﴿فصل * والامور المعترضة على الاهلية نوعان﴾ أي الامور التي تعترض عن الاهلية التي بينا أنها بناء على قيام الذمة نوعان (سماوي) أي يكون من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه (وهو الصغر وهو في أول أحواله كالجنون) لانه عديم العقل والتمييز (لكنه اذا عقل فقد أصاب ضربا من أهلية الاداء) لكن الصبا عذر مسقط مع ذلك بواسطة نقصان عقله (فيسقط به) أي بالصبا (ما يحتمل السقوط عن البالغ) بالعذر كالصلاة والصوم فهما يحتملان السقوط عن البالغ بالجنون وغيره

وتخيير النبي عليه السلام له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال (والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي) وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو أحد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده يأتي المكتسب الذى هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطأ والاكراه واذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوي فيقول (وهو الصغر) انما ذكره في الامور المعترضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عليه السلام خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في أولاده (وهو في أول أحواله كالجنون) بل أدنى حالا منه ألا ترى انه اذا أسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على أبويه بل يؤخر الى أن يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه واذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على أبويه فان أسلم أحدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان أبيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز (لكنه اذا عقل) أي صار عاقلا (فقد أصاب ضربا من أهلية الاداء) يعني القاصرة دون الكاملة لبقاء صغره وهو عذر (فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالعبادات دون الحدود والكفارات فانها

(فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا أداه كان فرضا) لا نفلا ولو كانت الفرضية ساقطة عنه لكان نفلا لا فرضا كما فى الصلوات والزكوات ألا ترى انه اذا آمن فى صغره لزمته الاحكام التى تثبت تبعا للايمان الفرض كحرمان الارث ووقوع الفرقة بينه و بين امرأته الكافرة واستحقاق الارث من أقاربه المسلمين وصلاة الجنازة عليه ولو بلغ كذلك ولم يقل كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما أجزأ عن الفرض كما لو صلى فى أول الوقت ثم بلغ فى آخره وكما لو حج ثم بلغ (ووضع عنه الزام الاداء) والتكليف بالايمان لانه ليس باهل للزوم العهدة فان قلت كيف يكون الاداء فرضا مع عدم لزوم الاداء عليه قلت قد يقع الاداء فرضا وان لم يجب عليه كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متأخرا الى ادراك عدة من أيام أخر وكذا العبد والمريض والمسافر لا تجب عليهم الجمعة واذا أدوها تقع فرضا (وجملة الامر أن توضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه) لان الصبا من أسباب المرحمة بالحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو بخلاف الردة لما بينا انه اقبيح لعينها لا تحتمل العفو فلا تحتمل العدم بعد تحققها (فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا) لانه جزاء على الجناية وفعله لا يوصف بالجناية (بخلاف الكفر والرق) لان الحرمان بهما لعدم الاهلية لا باعتبار الجزاء وهذا لانهما ينافيان أهلية الارث لانتفاء الولاية بهما والارث مبنى عليها وعدم الحق لعدم سببه أو لعدم أهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا تلزم الصبى بحال كما فى الطلاق ونحوه ومشوبة تتوقف وجوبها على رأى الولى كما فى البيع والاجارة ونحوهما ولما كان الصبا عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولسلب ولايته عن الغير وانما عد الصبا من العوارض وهو ملازم للانسان من حين الولادة لان الكلام فى الامور المعترضة على الاهلية وقد بينا أن أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء فكانت أهلية الوجوب ثابتة فى حق الصبى وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبا فكان من الامور المعترضة على الاهلية (والجنون

تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل فى نفسها (ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا أداه كان فرضا) فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه و بين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين أقاربه المسلمين (ووضع عنه الزام الاداء) أى رفع عن الصبى الزام أداء الايمان فلو لم يقر فى أوان الصبا أو لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا (وجملة الامر أن توضع عنه العهدة) أى خلص الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل أحكامه أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعنى ما سوى الردة من العبادات والعقوبات (ويصح منه) لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة (وله ما لا عهدة فيه) أى جاز للصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله (فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا) تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا أو خطأ لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى وأورد عليه أنه اذا كان كذلك فلا ينبغى أن يحرم عن الميراث بالكفر والرق فأجاب عنه بقوله (بخلاف الكفر والرق) لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافى أهلية الميراث من المسلم الحر (والجنون) عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل

(قوله بالاعذار) كالجنون (قال فرضية الايمان) أى وجوب الايمان لانه لا يحتمل السقوط بحال (قال كان فرضا) أى لا نفلا فلا حاجة الى تجديد أداء الايمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضية الايمان لكان أداؤه من الصغير نفلا واذ ليس فليس (قال عليه) أى على ايمان الصبى (قوله من وقوع الخ) بيان للاحكام (قوله منها) أى من زوجته المشركة (قال ووضع عنه الخ) أى ليس عليه لزوم الاداء لانه ليس عقله كافيا للتوجه الخطاب والتكليف به فليس عليه تكليف وجوب الاداء لكن اذا أداه يقع فرضا لتحقق نفس الوجوب عليه وهذا كالمسافر ليس عليه وجوب أداء صوم رمضان واذا أدى يقع فرضا (قال العهدة) أى لزوم ما يوجب المؤاخذة والعهدة بالضم پيمان وتاوان كذا فى منتهى الأرب (قوله أى خلص) بالكسر دست وكزيده كذا فى منتهى الارب (قوله أن تسقط عنه الخ) لان الصبا من أسباب المرحمة طبعا وشرعا (قوله العفو) أى السقوط عن البالغ بوجه ما (قوله ما سوى الردة الخ) فان الردة لا تحتمل العفو أصلا (قوله من العبادات الخ) بيان ما فى قوله ما يحتمل العفو (قوله منه) أى من الصبى (قال بالقتل) أى بقتل المورث (قوله لانه عقوبة الخ) أى لان حرمان الميراث بالقتل عقوبة الخ ولان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا فكان مورثه مات حتف أنفه كذا قيل (قوله اذا كان كذلك) أى اذا كان لا يحرم الصبى عن الميراث بقتل مورثه (قوله فلا ينبغى أن يحرم) أى الصبى عن الميراث بالكفر والرق فيرث الصبى الكافر من المسلم والصبى الرقيق من الحر كما يرث الصبى القاتل من المقتول (قوله بهما) أى بالكفر والرق (قوله بل لعدم الاهلية) فان الوراثة خلافة الملك وولايته والرق ينافى الملك فينافى الارث والكفر ينافى أهلية الولاية على المسلم (قوله وهو) أى الجنون

(قوله بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى الخ) فتختل القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة والبعث بالفتح برانكيختن (قال وتسقط به العبادات الخ) كالصلاة والصوم لفوات الاهلية بزوال العقل بالجنون فلا يفهم الخطاب (قوله لا ضمان المتلفات) فان هذه الامور لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصغر (قوله والدية) أى وجوب الدية (قوله من المضار) كالهبة والصدقة (قال ألحق بالنوم) بجامع أن كل واحد منهما عذر عارض زال قبل الامتداد (قوله العبادات) أى المتروكة فى الجنون الغير الممتد (قوله وهذا فى الجنون العارضى) فان هذا الجنون قد حصل بعد كمال الاعضاء فصار معترضا على المحل بلحوق آفة فاذا لم يمتد ألحق بالنوم وجعل عدما كذا قيل (قوله هو بمنزلة الصبا) فيسقط عنه الوجوب وان قل لان هذا الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لآفة أبقته على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان هذا الجنون أمرا أصليا فلا يمكن أن يلحق بالعدم كذا قيل (قوله أو قبل تمام الخ) أى من وقت البلوغ (قوله القضاء) أى قضاء ما مضى من صوم الشهر وما فاته من الصلاة (قوله هو) أى الاصلى بمنزلة العارضى فغير الممتد من الجنون أصليا كان أو عارضيا جعل كالعدم لان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن أمر عارض على اصل الخلقة لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ كذا قيل

و يسقط به كل العبادات) لانه ينافى القدرة أى القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد وهو مناف لهما فتفوت القدرة على الاداء فيفوت الوجوب ضرورة (لكنه اذا لم يمتد ألحق بالنوم) وجعل كأن لم يكن وهذا لانه لما كان منافيا الاهلية الاداء لان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه إذ لا يجوز أن لا يكونوا أهلا للعبادة فى زمان فمن لم يكن أهلا لها يكون ملحقا بالبهائم ألا ترى انه تعالى قال لنبينا عليه السلام فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون أى فاثبت على تذكير الناس وموعظتهم فما أنت برحمة ربك وانعامه عليك بالنبوة ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا والتقدير لست كاهنا ولا مجنونا ملتبسا بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا وهو أن تسقط به كل العبادات لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا ألحقناه بالنوم وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لتوقع الانتباه عن النوم فى كل ساعة وقد اختلفوا فى الجنون الذى بينا حكمه انه فى القياس كذا فقال أبو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا بان يكون بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض و يقول اذا كان مفضيا الى الحرج يسقط الوجوب والا فلا فاما اذا كان أصليا بان بلغ الصبى مجنونا فحكمه حكم الصبى فيسقط الوجوب وان قل وقال محمد رحمه الله الجنون الاصلى والعارضى سواء واعتبر حال الجنون الاصلى فيما يزول عنه أى فى الجنون الذى يزول لان كلا منافى الجنون الزائل و يلحق بأصله أى يلحق محمد الجنون الاصلى اذا زال بأصل الجنون وهو أن يكون عارضيا لان الاصل فى الجبلة السلامة وفواتها بعارض والجنون يفوتها فيكون الاصل فيه أن يكون عارضا والحكم فى العارضى أنه اذا امتد يمنع الوجوب والا فلا ونفس الجنون فى أصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير ويلحق محمد هذا الاصل أى الجنون الاصلى فيما اذا لم يستوعب بالجنون العارضى وذلك أى الاختلاف فى الجنون الاصلى اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فعند أبى يوسف رحمه الله يسقط وان لم يمتد وعند محمد رحمه الله لا يسقط لانه لم يمتد (وحد الامتداد فى الصلوات أن يزيد على يوم وليلة) اعلم أن حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات ففى الصلوات أن يزيد على يوم وليلة باعتبار

بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى أعضائه (وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط) لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع فى حقه (لكنه اذا لم يمتد ألحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن وأما فى الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فعند أبى يوسف رحمه الله هو بمنزلة الصبا حتى لو أفاق قبل مضى الشهر فى الصوم أو قبل تمام يوم وليلة فى الصلاة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم أراد أن يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك أمرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى كل العبادات فقال (وحد الامتداد فى الصلوات أن يزيد على يوم وليلة) ولكن باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله يعنى ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم أفاق فى اليوم

(قوله على العكس) أى عند محمد الجنون الاصلى بمنزلة الصبا وعند أبى يوسف هو بمنزلة العارضى فينعكس الحكم حينئذ (قوله ذلك) أى حد الامتداد (قال أن يزيد الخ) فاذا زاد على اليوم والليلة تتكرر الصلوات وفى قضائها حرج (قوله لا يسقط الخ) لان التكرار الحرج يتحقق بصيرورة الصلوات ستا (قوله وباعتبار الخ) معطوف على قوله باعتبار الصلاة الخ وهذا لان الوقت سبب فيقام مقام الصلاة كما أقيم السفر مقام المشقة تيسيرا الثانى

الصلوات عند محمد رحمه الله أي مالم تصر الصلوات ستا لايسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لوجن قبيل الزوال ثم أفاق في الغد بعد دخول وقت الظهر لاقضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وعند محمد يلزمه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس لكنهما أقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة (وفي الصوم باستغراق الشهر) ولم يعتبر التكرار لان ذلك لايثبت الابحول وحينئذ يصير التبع زائدا على الاصل وهذا لان ذا لايحصل الابمضي أحد عشر شهرا ولايجوز أن يكون التبع زائدا على الاصل (وفي الزكاة باستغراق الحول وأبو يوسف رحمه الله أقام أكثر الحول مقام الكل) كما هو دأبه فاذا زال قبل هذا الحد وهو أصلي كان على هذا الخلاف أي اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك النصاب فمضى بعد البلوغ ستة أشهر ثم زال الجنون وتم الحول وهو مفيق فعليه الزكاة عند محمد رحمه الله ولازكاة عليه عند أبي يوسف رحمه الله مالم يتم الحول من وقت الافاقه لان عنده هو ملحق بالصبي ولو كان عارضيا تجب الزكاة اجماعا لانه لم يمتد فأما اذا زال الجنون بعد مامضى أحد عشر شهرا فكذلك عند محمد لعدم الامتداد وعند أبي يوسف لاتجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد وقد مر أن أهلية الوجوب بالذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فكان الجنون غير مناف لاهلية الوجوب لانه لاينافي الذمة ولاينافي حكم الواجب أي فائدته وهو الثواب في الآخرة على تقدير الاداء أي اذا أدى الواجب وأداء الصوم في حقه محتمل كامر وهو أهل الثواب لكونه مسلما ألاترى أن المجنون يرث ويملك وثبوت الارث والملك لايكون بدون الذمة والوراثة والتملك نوع ولاية قال الله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني والولاية لاتكون بدون الذمة فعلم بما ذكرنا أن له ذمة صالحة للوجوب الا أن يفوت الاداء فيصير الوجوب عدما بناء على عدم الاداء وذا بان يكون مفضيا الى الحرج ولهذا كان المجنون مؤاخذا بضمان الافعال في الاموال على سبيل الكمال لانه أهل لحكمه وهو أداء المال باداء الولي لان فعله غير مقصود وهذا لان الجنون وان كان من أسباب الحجر لكن الحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع والشرع قد أهدر أقواله دون الافعال فيؤاخذ بضمان الافعال دون الاقوال حتى لايعتبر اقراره ونحو ذلك ولايصح ايمانه لعدم ركنه وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل لالكونه محجورا عن الايمان لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولهذا كان الايمان مشروعا في حقه تبعا لابويه لانه من المنافع المحضة ولم يصح التكليف بوجه لعدم العقل الا في حقوق العباد حتى ان امرأة المجنون اذا أسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان أسلم وليه فقد أقر اعليه وان أبى يفرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن وما كان ضررا يحتمل السقوط كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات والعبادات فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار فغير مشروع في حقه وما كان قبيحا لايحتمل

الثاني بعد الزوال لاقضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات أكثر من يوم وليله وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلا أو نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في أول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لايجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لايصام فيه فكانت الافاقة والجنون فيه سواء ولو أفاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لايلزمه في الصحيح (وفي الزكاة باستغراق الحول) لانها لاتدخل في حد التكرار مالم تدخل السنة الثانية (وأبو يوسف رحمه الله أقام أكثر الحول مقام الكل) تيسيرا ودفعا للحرج

(قوله بعد الزوال) أي قبل دخول وقت العصر (قوله عندهما) أي عند الشيخين (قوله وعنده) أي عند محمد رحمه الله (قال باستغراق الشهر) أي شهر رمضان ثم اعلم انه لايعتبر التكرار في حق الصوم بحيث يمضي بعض من رمضان العام القابل كما اعتبر التكرار في الصلاة لان وقت الصلاة قليل في نفسه فيحتاج الى التكرار وأما وقت الصوم وهو الشهر فكثير في نفسه فلا يحتاج الى التكرار فتأمل (قوله فلو كان قبل الزوال) أي في وقت النية (قوله لايلزمه) أي القضاء لان الصوم لايفتتح فيه لانعدام وقت النية (قال باستغراق الحول) هذا عند محمد رحمه الله وهو الاصح كذا في الكشف (قوله لانها) أي الزكاة (قال أكثر الحول) أي أزيد من النصف وأما نصف السنة فهو غير معتد (قوله تيسيرا) فانه أقرب الى سقوط الواجب ممن اعتبر تمام الحول

العفوفثابت فى حقه حتى يحكم بردته تبعا لردة أبويه (والعته بعد البلوغ) اعلم أن المعتوه من اختلط كلامه فكان بعضه ككلام العقلاء وبعضه ككلام المجانين وذلك الاختلاط لنقصان عقله (وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى لايمنع صحة القول والفعل) فانه لو أسلم يصح اسلامه ولو أتلف مال الغير يضمن ولو توكل من انسان صح ويتوقف بيعه واجارته على اجازة الولى (لكنه يمنع العهدة) نظرا له ومرحمة عليه (وأما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) ولكنه شرع جبرا للفائت وذا يعتمد عصمة المحل (وكونه صبيا معذورا أو معتوها لاينافى عصمة المحل) فيجب عليهما ضمان ما استهلكا (ويوضع عنه الخطاب كالصبى) دفعا للحرج عنهما (ويولى عليه ولايلى على غيره) لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس له ولاية على نفسه لعجزه فكيف يكون له ولاية على غيره وانما يفترق الجنون والصغر فى أن عارض الجنون غير محدود فقلنا اذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على أبيه أو أمه ولايؤخر الى وقت الافاقة دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تأخير العرض الى أن يعقل بيانه ما قال فى الجامع لو أن رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية فأسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وترك عليه حتى يعقل الصبى لان عقل الصبى فى أوانه معهود فاذا عقل عرض القاضى عليه الاسلام فان أسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان لايخاطب الصبى بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لاتسقط بعذر الصبا فلذلك يعرض عليه اعتبارا لحق العباد بخلاف ما لو كان مجنونا فانه يعرض الاسلام على أبيه أو أمه فان أسلما أو أسلم أحدهما والا فرق بينهما لانه ليس له غاية معلومة فلا وجه الى تركها تحت قيد الكافر ولايصح اسلامه بنفسه فيعرض الاسلام على أحد أبويه ضرورة وأما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان أى فى كل الاحكام أو فى عرض الاسلام عليهما أو فى صحة الاسلام منهما والاول أظهر (والنسيان

فى حق المكلف (والعته بعد البلوغ) عطف على ماقبله وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو أيضا كالصبا فى وجود أصل العقل وتمكن الخلل على ما قال (وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى لايمنع صحة القول والفعل) فتصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى (لكنه يمنع العهدة) فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده أصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولى ولا يطالب فى الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم أورد عليه أنه اذا كان كذلك فينبغى أن لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فأجاب عنه بقوله (وأما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا أو عبدا أو معتوها لاينافى عصمة المحل) يعنى أن ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من أجل كون المستهلك صبيا أو معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل (ويوضع عنه الخطاب كالصبى) حتى لاتجب عليه العبادات ولاتثبت فى حقه العقوبات (ويولى عليه) كما يولى على الصبى نظرا له وشفقة عليه (ولايلى على غيره) بالانكاح والتأديب وحفظ أموال اليتامى كما ان الصبى كذلك (والنسيان) عطف على ماقبله

(قوله على ماقبله) أى قوله الصغر (قوله اختلاط الكلام) وكذا اختلاط الافعال (قال فى كل الاحكام) أى فى عدم التكليف فى جميع الاحكام وصحة الاداء (قوله واعتاق عبده) أى عبد غيره وهذا معطوف على المجرور فى قوله ببيع الخ (قال يمنع العهدة) أى ما يوجب الزام شئ ومضرته فان ذمته ليست صالحة للجزاء والتكليف (قوله أصلا) أى لا باذن الولى ولا بدونه (قوله ولا بيعه ولا شراؤه الخ) وما فى مسير الدائر ولا يصح اعتاق عبد نفسه باذن الولى وبدونه ولا بيعه وشراؤه باذنه لان كل ذلك من المضار والعته يمنعها انتهى فعجيب فان بيعه وشراءه يصح باذن الولى كما يصح باذن الولى فى الصبى (قوله فى الوكالة) أى بالبيع (قوله ولا يرد) أى المبيع (قوله اذا كان كذلك) أى منع العته العهدة فينبغى أن لا يؤاخذ المعتوه الخ لان هذه المؤاخذة من العهدة (قال أو معتوها) أى بالغا معتوها (قال المحل) أى المال الذى استهلكه لان عصمته ثابتة لحاجة العبد اليه لان قوام مصالحه متعلق به (قوله ليس بطريق العهدة) فانه ليس جزاء الفعل (قوله ما فوته) أى المعتوه وقوله من المال الخ بيان لما فى ما فوته (قوله حقوق الله تعالى) كالزنا (قوله وهو) أى جزاء الافعال (قال عنه) أى عن المعتوه (قوله حتى لاتجب عليه) أى وجوب أداء (قال ويولى عليه) أى يثبت للغير الولاية على المعتوه والتولية والى كردانيدن وكاردر كردن كسى كردن يقال ولاه الامير عمل كذا كذا فى منتهى الارب (قوله وشفقة عليه) فانه ناقص العقل (قال ولا يلى على غيره) اذ لا ولاية له على نفسه فكيف على غيره (قوله على ماقبله) أى قوله الصغر (وهو

وهولا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى) لانه لا يعدم العقل والذمة (لكن النسيان اذا كان غالبا كما فى الصوم والتسمية فى الذبيحة وسلام الناسى يكون عفوا ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد) لان حقوق العباد محترمة لحقهم جبرا للفائت لا ابتلاء وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لاستغنائه عن الخلق ولكنه ابتلاهم لانه الهنا ونحن عبيده وللمالك أن يتصرف فى مملوكه كيف يشاء واعلم أن الناسى والخاطئ مخاطبان عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على أن حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود فى حقهما لان لهما قدرة حفظ النفس عن الوقوع فى الفعل ناسيا وخاطئا فى الجملة لكن فيه نوع حرج فيكون فعل الناسى والخاطئ جائز المؤاخذة لنوع تقصير منهما وانما رفعت المؤاخذة فى بعض المواضع رحمة وفضلا وعندهم لا تجوز المؤاخذة أصلا فلهذا قلما يعذر المرء فى النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان فى باب الصوم فانه غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار الجوع والعطش وكالنسيان فى التسمية على الذبيحة فانه يعذر فيه باعتبار الهيئة الحاصلة هنالك وهذا لان النسيان أمر جبل عليه الانسان فجعل سببا للعفو فى حقه لانه اعترض عليه من جهة من له الحق ولا يعذر فى الكلام ناسيا فى الصلاة ولا بالجماع ناسيا فى الحج لان لهما أحوالا مذكرة فكان بناء على تقصيره وسلام الناسى لما كان غالبا عد عذرا وألحق بالمنصوص عليه وأما السلام على غيره فليس بغالب فى الصلاة فلم يكن عفوا حتى لو سلم على غيره فى صلاته تفسد صلاته ولهذا عوتب آدم عليه السلام لانه لم يكن مبتلى بأنواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والذكر وانما ابتلى بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل عليه حفظه فلذا صار مؤاخذا وهذا بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم فلا يعذر المرء فيها (والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة) لفترة عارضة مع قيام عقله أى انه لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك المحسوسات ولا يقدر أيضا على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات ولا يقدر أيضا على أفعاله الاختيارية التى هى أحواله كالقيام والقعود والركوع والسجود

وهو جهل ضرورى بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بأمور كثيرة فبقولنا لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء (وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى) فلا تسقط الصلاة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء (لكنه اذا كان غالبا كما فى الصوم والتسمية فى الذبيحة وسلام الناسى يكون عفوا) ففى الصوم تميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه به وفى الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا ينفر الطبع وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفى سلام الناسى تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام فى الصلاة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة الصلاة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا (ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد) فان أتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (والنوم) عطف على ما قبله (وهو عجز عن استعمال القدرة) تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبعية

(قوله يخرج الجنون) فانه جهل ضرورى عما كان يعلمه قبله لكنه بآفة (قوله النوم) أى يخرج النوم والاغماء فان النائم والمغمى عليه ليسا بعالمين لامور كانوا عالميها قبل النوم والاغماء (قوله بل يلزم القضاء) لتحقق سبب الوجوب (قال لكنه الخ) لما كان يتوهم مما سبق أن النسيان لا ينافى الوجوب أن النسيان لا يجعل عفوا فاستدركه بقوله لكنه أى النسيان اذا كان غالبا أى فى حق من حقوق الشرع بان لا يكون معه مذكر (قال وسلام الناسى) أى بعد الركعتين بظن تمام الصلاة (قوله فأوجب ذلك نسيانا) أى الصوم لان النفس اذا اشتغلت بشئ تكون غافلة عن غيره عادة (قوله به) أى بالاكل والشرب ناسيا (قوله فتكثر الغفلة الخ) لاشتغال قلبه بالخوف (قوله فيعفى الخ) فلا تحرم الذبيحة بترك التسمية ناسيا (قوله غالبا والقعدة محل السلام) وليس للمصلى هيئة تذكره أنها القعدة الاولى أم الاخيرة فيسلم بالنسيان فلا تفسد الصلاة بالسلام على رأس الركعتين بل يضم ركعتين ويسجد للسهو (قوله ليخرج السلام) أى فى الصلاة فى غير حالة القعود (والكلام) أى فى جميع أحوال الصلاة (قوله ذلك) أى النسيان (قوله مذكرة لهذا الخ) والكلام ليس من أفعال الصلاة أصلا (قال ولا يجعل) أى النسيان عذرا الخ لان حقوق العباد معصومة محترمة لحاجتهم فلا بد من رعايتها (قوله على ما قبله) أى قوله الصغر (قال عن استعمال القدرة) أى على الادراكات الحسية والعقلية والافعال الاختيارية بفترة عارضة مع قيام عقله (قوله تعريف بالحكم الخ) وحينئذ فلا ضير فى صدق هذا التعريف على الاغماء فانه ليس حدا جامعا مانعا حتى يضر صدقه عليه (قوله أنه فترة طبعية) والاغماء ليس فترة طبعية فانه ما جبل الانسان عليه والفترة بالتاء سستى كذا فى منتهى الارب

(فاوجب تأخير الخطاب) للاداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب (ولم يمنع الوجوب) لاحتمال الاداء وقد مر أن الوجوب يدور مع احتمال الاداء وهذا لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن فى وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجود فائدته يؤيده قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها (وينافى الاختيار أصلا حتى بطلت عباراته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته فى الصلاة حكم) حتى اذا قرأ فى صلاته وهو نائم فى حال قيامه لم تصح قراءته واذا تكلم النائم فى صلاته لم تفسد صلاته ولا تكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها فى موضع المناجاة اذ المصلى يناجى ربه ولهذا لم تكن حدثا خارج الصلاة وسقط ذلك بالنوم ولا تفسد الصلاة أيضا لسقوط معنى الحدث عنها وقيل تفسد صلاته وتكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا فى الصلاة كانت حدثا فى الاحوال كلها كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلاة وقيل تفسد صلاته ولا تكون حدثا لقصورها عن التى تكون فى اليقظة فصارت كالضحك وهو يفسد الصلاة لا الوضوء وقيل تكون حدثا ولا تفسد صلاته حتى يقدر على البناء والوجه قد اندرج فيما ذكرنا والصحيح هو الاول (والاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله) ولهذا كان النبى عليه السلام غير معصوم عن الاغماء كما لم يعصم عن الامراض وهو معصوم عن الجنون لما تلونا (وهو كالنوم) فى فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة (حتى بطلت عبارته بل أشد منه) لان النوم فترة أصلية لا يخلو الانسان عنه والاغماء عارض فقد يعترض انسانا دون انسان فكان الاغماء فى العارضية أقوى من النوم وأشد منه فى فوت القوى لان النائم اذا نبه تنبه ولا كذلك المغمى عليه (فكان حدثا بكل حال) بخلاف النوم ومنع البناء بكل حال لانه من العوارض النادرة وهو فوق الحدث فلا يلحق به فى جواز البناء كالجنابة ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى لان الاغماء مناف القوة أصلا (وقد يحتمل الامتداد

تحدث للانسان بلا اختيار (فأوجب تأخير الخطاب ولم يمنع الوجوب) فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب فى حقه فان انتبه فى الوقت يؤدى والا يقضى (وينافى الاختيار حتى بطلت عبارته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة) فلو طلق أو أعتق أو أسلم أو ارتد فى النوم لا يثبت حكم شئ منه (ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته فى الصلاة حكم) فاذا قرأ النائم فى صلاته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم فى الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه فى الصلاة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء (والاغماء) عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال (وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى) أى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل أشد منه) أى بل الاغماء أشد من النوم فى فوت الاختيار (فكان حدثا بكل حال) أى سواء كان مضطجعا أو متكئا أو قائما أو قاعدا أو راكعا أو ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا أو متكئا أو مستندا الا ما اذا كان قائما أو قاعدا أو راكعا أو ساجدا (وقد يحتمل الامتداد) وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد ألحق بالنوم فى وجوب قضاء الصلاة وان امتد فيلحق

(قال فاوجب تأخير الخ) أى الى الانتباه لا يجب عليه أداء شئ من العبادات فان القدرة شرط التكليف والنائم ما دام هو نائم ليس بقادر فليس هو بآثم فى ترك الصلاة ويجب عليه قضاؤها لتحقق نفس الوجوب (قال وينافى الخ) لان النوم ينافى الرأى لتعطل القوى المدركة ولا اختيار بدون الرأى لان مداره على التمييز وهو مفقود (قوله لا يثبت) أى لا فى الديانة ولا فى القضاء (قوله لم يصح الخ) لفوت الاختيار (قوله لانه ليس بكلام الخ) لصدوره عمن لا تمييز له (قوله لا يكون حدثا الخ) فان كون القهقهة حدثا انما هو باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم (قوله على ماقبله) أى قوله الصغر (قال يضعف القوى الخ) فيمتنع العقل عن أفعاله بسبب ضعف القوى المدركة والمحركة والحجى بالكسر عقل وزيركى كذا فى المنتخب (قال فانه يزيله) أى العقل ولذا كان الانبياء معصومين عن الجنون وما كانوا معصومين عن الاغماء فان نبينا صلى الله عليه وسلم أغمى عليه فى مرضه كما شهدت به أحاديث الصحاح (قال وهو) أى الاغماء (قال عبارته) أى فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة على ما مر (قوله أشد من النوم الخ) لان النائم اذا نبه انتبه والمغمى عليه لا ينتبه الا بشدة (قال فكان حدثا الخ) لتحقق استرخاء الاعضاء على الشدة فاحتمال خروج الناقض أشد فى الاغماء فى كل حال (قوله مضطجعا) الاضطجاع بر پهلو خفتن كذا فى المنتخب (قوله أو متكئا أو مستندا) بالجنوب الاستناد هو اتكاء الظهر لا غير كذا فى المضمرات والاتكاء أعم منه والمراد بالاستناد الاستناد الى ما لو أزيل لسقط كذا قال العلوى (قوله وان كان الاصل الخ) كلمة ان وصلية

فيسقط به الاداء) دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما مرّ (كما فى الصلاة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله و باعتبار الساعات عندهما) وقدمر تقريره وكان القياس أن لا يسقط به شئ من الواجبات لانه لا ينافى العقل فصار كالنوم (وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر) لان أحكام الشرع تبتنى على ماعم وغلب لا على ماشذ وندر وكذا فى الزكاة أما فى الصلاة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة فى الصلاة فان عمار بن ياسر رضى الله عنه أغمى عليه أربع صلوات فقضاهن وعبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أغمى عليه ثلاثة أيام ولياليها فلما أفاق لم يقض (والرق وهو عجز حكمى) لا حقيقى فرب عبد يكون أقدر من حر حسا لكنه عاجز عما يقدر عليه الحر من الاحكام شرعا كالشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال (شرع جزاء فى الاصل) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا أن يكونوا عبيد الله تعالى فجازاهم الله تعالى بان جعلهم عبيد عبيده (لكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية) أى فى حالة البقاء غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقا وان أسلم ويسرى الى المتولد من مسلمين وان لم يوجد منه سبب ثبوت الرق كالخراج فانه جزاء فى الاصل لا فى حالة البقاء حتى اذا اشترى مسلم أرضا خراجية من ذمى تبقى خراجية (به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزأ) لاستحالة أن يكون بعضه شائعا قويا متصفا بالمالكية وأهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زائل المالكية والولاية والشهادة وقال محمد رحمه الله فى الجامع فى مجهول النسب اذا أقر أن نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا فى شهاداته وفى جميع أحكامه ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر كما أقام الشرع امرأتين

بالجنون (فيسقط به الاداء كما فى الصلاة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله و باعتبار الساعات عندهما) كما بينا فى الجنون وعند الشافعى رحمه الله اذا أغمى عليه وقت صلاة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر أغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر أغمى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة (وامتداده فى الصوم نادر) فلا يعتبر حتى لو أغمى عليه فى جميع الشهر ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء واذا كان امتداده فى الصوم نادرا ففى الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول (والرق) عطف على ماقبله (وهو عجز حكمى) أى بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وان كان بحسب الحس أقوى وأجسم من الحر (شرع جزاء على الكفر) لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله عبيد عبيده (وهذا فى الاصل) أى أصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا ترد ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان أسلم بقى عليه وعلى أولاده ولا ينفك عنه مالم يعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم أرض خراج بقى الخراج على حاله ولا يتغير واليه أشار بقوله (لكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية) أى صار فى البقاء حكما من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى الجزائية (يصير المرء عرضة للتملك والابتذال) أى بسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة فى الاصل خرقة القصاب التى يمسح بها دسومة يده (وهو وصف لا يتجزأ) ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح أن يوصف العبد

(قال فيسقط به) أى بالامتداد (الاداء) ولا يجب القضاء فانه اذا سقط الاداء وهو مقصود عن الوجوب والشئ اذا خلا عن المقصود لغا فيلغو الوجوب فيسقط الوجوب والقضاء مبنى على الوجوب واذ ليس فليس (قوله لا يجب القضاء) فان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء واذ ليس فليس وفرق بين النوم والاغماء فلو نام وقت صلاة كاملة قضى لان النوم عن اختيار والاغماء من غير اختيار (قوله لان عمار بن ياسر الخ) كذا أورد ابن الملك فى شرحه (قال وامتداده فى الصوم) أى لجميع الشهر (نادر) لان الاغماء لا يمتد شهرا ولا يستوعبه عادة فلا يعتبر لان بناء أحكام الشرع على ماعم لا على ماندر وشذ (قوله على ماقبله) أى قوله الصغر (قوله لا يقدر الخ) ولا يملك الاموال ولا تقبل شهادته بل هو مملوك الغير كسائر الاموال (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية وهذا بيان فائدة قيد حكمى (قوله فجعلهم الله تعالى الخ) وألحقوا بالبهائم فى المملوكية والابتذال والاستنكاف ننك داشتن ارچيزى (قوله وهذا) أى كون الرق جزاء الكفر (قوله وان أسلم الخ) كلمة ان وصلية (قوله ان اشترى المسلم) أى من ذمى (أرض خراج بقى الخراج) أى على المسلم (قال عرضة) فى المنتخب عرضه بالضم درميان انداخته شده كه هركس أورا متعرض شود وپيش كشد وفى القاموس الابتذال ضد الصيانة (قوله خرقة القصاب الخ) فى المنتخب قصاب بالفتح وتشديد صاد ناى زن و برنده كوشت وروده وفى منتهى الارب دسم محركة چربش وچربش كوشت و چرب شدن وريم و چرك (قوله ثبوتا) فلو فتح الامام بلدة ورأى المصلحة فى استرقاق أنصاف أهل البلد مشائعا لا ينفذ ذلك منه فان الرق أثر الكفر وهو لا يتجزأ فالرق أيضا لا يتجزأ (قوله فلا يصح الخ) لانه يمتنع أن يكون البعض مقبول الشهادة والبعض غير مقبول الشهادة

مقام رجل (كالعتق الذي هو ضده) اعلم أن العتق ضد الرق لان الرق ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزأ أيضا اذ لو كان متجزئا لثبت تجزؤ الرق وهذا لانه لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الآخر ان كان عتيقا فظاهر وان كان رقيقا ثبت تجزيهما حتى ان معتق البعض لا يكون حرا أصلا عند أبي حنيفة رحمه الله في شهاداته وسائر أحكامه وانما هو كالمكاتب حتى يكون أحق باكسابه ولا يجوز بيعه الا أنه لا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة القصدية (وكذا الاعتاق عندهما لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر أو المؤثر بدون الاثر) وهذا لانه اذا أعتق البعض فلا يخلو اما أن يثبت العتق في المحل أو لا فان لم يثبت العتق في المحل يلزم المؤثر بدون الاثر وهو ممتنع وان ثبت فاما أن يثبت كله أو بعضه فان ثبت بعضه فلا يخلو اما أن يزول الرق عنه أو لا فان لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان زال فلا يخلو اما أن زال بعضه أو كله فان زال بعضه يلزم تجزي الرق وان زال كله يلزم خلو بعض المحل عن أحد الضدين (ولانه يلزم تجزي العتق) وقد مر أن العتق والرق لا يتجزآن وان ثبت كله يلزم الاثر بدون المؤثر فلما كان القول بتجزي الاعتاق مستلزما لهذه الامور الممتنعة كان القول بتجزي الاعتاق ممتنعا ضرورة وبهذا يتضح ما قرره فخر الاسلام رحمه الله وهو أن الاعتاق انفعاله العتق أي لازمه ومطاوعه يقال أعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور بدونه أي لا وجود للمتعدي بدون اللازم كالكسر لا يتحقق بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال أي العتق متجزئا لم يكن الفعل أي الاعتاق متجزئا والا يلزم ما ذكرنا وهذا كالتطليق والطلاق (وقال أبو حنيفة رحمه الله انه ازالة الملك متجزئ لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم) اعلم أن الاعتاق عنده ازالة الملك وهو متجزئ ثبوتا وزوالا لما عرف في بيع النصف وشراء النصف لكن تعلق به حكم لا يتجزأ وهو العتق وهو كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزئة تعلق بها اباحة الصلاة وهي غير متجزئة وكاعداد الطلاق للحرمة الغليظة وهذا لان الاصل أن التصرف يلاقي حق المتصرف لا حق غيره والملك حقه لانه المنتفع به على الخصوص فاما الرق فحق الشرع لانه جزاء الاستنكاف كما بينا والجزاء ما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد فكان حقه ولهذا سمي القطع جزاء لانه خالص حقه وكذا العتق الذي هو قوة حكمية به يصير المرء أهلا للكرامات لا يعتق غير موكول اليه حتى

بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وهو أعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق (كالعتق الذي هو ضده) فانه أيضا لا يقبل التجزئة وهو قوة حكمية يصير بها الشخص أهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه (وكذا الاعتاق عندهما) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله أيضا لا يتجزأ لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق أثره فلو كان الاعتاق متجزئا وأعتق البعض فلا يخلو اما أن يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر أو لم يثبت العتق في شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر أو يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله (لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر أو المؤثر بدون الاثر أو تجزي العتق) وفي بعض النسخ لم يوجد قوله أو تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل (وقال أبو حنيفة رحمه الله انه ازالة الملك وهو متجزئ لا اسقاط الرق أو اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما

(قوله له) أي الرق (قوله جاز بالاجماع) ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف (قوله وهو) أي الملك (قوله به) أي بكونه مملوكا (قوله وهو قوة حكمية) أي بحكم الشارع والرق ضعف حكمي فصار العتق والرق متضادين للتضاد بين القوة والضعف وهذه القوة لا تتجزأ فان ثبوتها لا يتصور في البعض الشائع دون بعض (قوله أيضا) أي كالعتق لا يتجزأ فلما لم يكن الاعتاق متجزئا فباعتاق البعض يعتق الكل عندهما (قوله آثره) أي أثر الاعتاق (قوله فلو كان الخ) خلاصته ان الاعتاق لو كان متجزئا بان أعتق البعض أي نصف عبده مثلا ولم يكن العتق متجزئا بل يثبت العتق في الكل لزم وجود الاثر أي العتق بدون المؤثر أي الاعتاق لعدم اعتاق الكل بفرض اعتاق البعض ولو كان الاعتاق متجزئا ولم يثبت العتق في شئ لزم وجود المؤثر أي الاعتاق بدون الأثر ولو كان الاعتاق متجزئا ويكون العتق أيضا متجزئا لزم تجزي العتق وهو باطل اتفاقا وما في مسير الدائر من أنه يلزم وجود الاثر بدون المؤثر اذا تجزأ العتق دون الاعتاق ويلزم وجود المؤثر بدون وجود الاثر اذا تجزأ الاعتاق دون العتق فما لا أفهمه (قال لئلا يلزم الاثر الخ) واللازم باطل لانه لا يجوز الانفكاك بين المؤثر والاثر مع لزوم اللزوم بينهما (قوله وفي بعض النسخ الخ) واختار بحر العلوم رحمه الله هذه النسخة وقال في تحرير اللازمة اكر اعتاق متجزى باشد پس اكر باعتاق بعض عتق بعض پيدا نشود مؤثر في اثر ماند واكر پيدا شود أثر بى مؤثر ماند انتهى ولا يذهب عليك ما في الشرطية الثانية هو (قال وهو) أي الملك (متجزئ) فازالته أيضا متجزئة فلو أعتق البعض لا يعتق الكل بل يفسد الملك في الباقي ويصير كالمكاتب

يتصرف فيه بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل الملك عنه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق أو اثبات العتق قصدا لكان متصرفا في حق الغير قصدا ولو جعلناه ازالة للملك قصدا او يثبت في ضمن زوال كل الملك زوال الرق وثبوت العتق لكان فيه ابطال حق الغير ضمنا والمرء لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق نفسه قصدا ثم يبطل به حق الغير ضمنا ألا ترى أن العبد المشترك اذا أعتق أحدهما نصيب صاحبه لم يجز ولو أعتق نصيبه جاز وتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق أو الفساد ضمنا (والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا) أي هو مملوك من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي فلا يتصور أن يكون مالكا للمال للمنافاة بين المالكية والمملوكية لان احداهما سمة العجز والاخرى سمة القدرة ولان المال مبتذل ومالكه مبتذل وبينهما منافاة (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) لانه مختص بملك الرقبة وليس لهما ذلك بل للمولى (ولا تصح منهما حجة الاسلام) لعدم أصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك المولى وملك الذات علة لملك الصفات القائمة بها تبعا لها فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى والعبادة لا تتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا ما استثنى عليه في سائر القرب البدنية كالصلاة والصوم فان الاستطاعة التي يحصل بها الصوم والصلاة ليست ملك المولى بالاجماع لانه في حقهما مبقى على أصل الحرية يؤيده قوله عليه السلام أيما عبد حج عشر حجج فاذا أعتق فعليه حجة الاسلام وحصل الفرق بما ذكرنا بين العبد والفقير اذا حج لانه مالك لمنافعه فلم يكن مؤديا بملك الغير وانما شرط الزاد والراحلة لوجوب الاداء تيسيرا عليه ودفعا للحرج عنه ولم يرد به اليسر الذي يصير به سمحا سهلا

هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق أو العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك (والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية) فيه حال كونه (مالا) فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز أن يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) أي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها وأعددتها للوطء وان أذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع أن المدبر أيضا كذلك لانه صار أحق بمكاسبه بدا فيوهم ذلك جواز التسري فأزال الوهم بذكره (ولا تصح منهما حجة الاسلام) حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلاة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على أدائه بخلاف الفقير اذا حج

(قوله هو حق الله تعالى الخ) فان الرق جزاء الكفر وحرمة الكفر حق الله تعالى فجزاؤه أيضا حق الله تعالى (قوله وبزواله) أي بزوال الرق (يثبت العتق عقيبه) أي عقيب زوال الرق (قال ينافي مالكية المال) حتى لا يملك العبد شيأ من المال وان ملكه المولى (قوله فلا يجتمعان) لان المالكية والمملوكية ضدان (قوله سمة القدرة) أي علامتها (قوله وقيل فيه بحث الخ) أجاب عنه في مسير الدائر بما محصله أن المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان واستحالة اجتماع القدرة والعجز لا يخفى على أحد فلا تجتمع المالكية والمملوكية وفيه على ما أقول ان اجتماعهما أيضا من جهتين جائز كما لا يخفى على أحد وقال البعض أجيب بأنه لو قيل بمالكيته من حيث انه آدمي يلزم منه أن يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز أن يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى ثباتها كذا في شروح الحسامي فافهم انتهى وفيه أنه يجوز أن يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة من جهتين ولنعم ما قال صاحب التحقيق ان الاولى أن يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان الدليل غير تام (قوله أن يجتمعا) أي المالكية والمملوكية (قوله فيه) أي في العبد (قوله من جهة الآدمية الخ) ونظيره المكاتب حر ومملوك من جهتين فانه مملوك باعتبار الرقبة وحر باعتبار اليد (قال حتى لا يملك العبد) الرقيق (والمكاتب) لبقاء رقبتهما أما الاول فيدا ورقبة وأما الثاني فرقبة فقط (التسري) أي أخذ الامة للجماع والوطء لانه من أحكام الملك وهما لا يصلحان للمالكية والتسري سريه كرفتن كنيزك را وسريه بالضم وتشديد ياورا كنيزى كه براى خانه بساز ندواز أوتمتع بكيرند اى كنيزك فراشى كذا في المنتخب (قوله بوأتها) في منتهى الارب بوأ منزلا جاداد وفرود آورد اورا بجاى (قوله لهما) أي العبد والمكاتب (قوله كذلك) أي لا يملك التسري (قوله لانه) أي المكاتب (قوله ذلك) أي كونه حرا يدا (قال حجة الاسلام) أي الحجة التي افترضت بسبب الاسلام (قوله يقع نفلا الخ) ولا يقع عن الفرض فبعد الاعتاق لو استطاع يفترض عليه حج آخر وكلمة ان في قوله وان كان الخ وصلية (قوله لان منافعهما) أي المنافع البدنية والمالية (قوله ولا تكون لهما قدرة الخ) فان القدرة على الحج بالبدن والمال ومنافعهما البدنية والمالية للمولى فقد وجد الحج بدون شرطه وهو القدرة على الزاد والراحلة

(قوله وانما شرط التمكن الخ) فبأى طريق وصل الى بيت الله وجب عليه الأداء فأداؤه يقع عن الفرض والمرأة

كما فى الزكاة لان ذلك لا يكون الا بخدم ومراكب وأعوان وذا ليس بشرط اجماعا فلذا لم يجب عليه الاداء لفقد شرطه وصح الاداء لوجود السبب وهو البيت وقيام الذمة (ولا ينافى مالكية غير المال) لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا تتحقق المنافاة (كالنكاح) فانه مالك له لانه من خواص الآدمية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاذن وانما يتوقف عند عدم الاذن من المولى لان النكاح ما شرع الا بالمال بالنص وفى ايجابه بدون اذنه اضرار به ألا ترى أن المولى اذا أجاز يكون المالك لبضع المرأة العبد لا المولى (والدم) والحياة حتى لا يملك المولى اتلافه لان فيه تفويت حياته (ويصح اقراره بالقصاص) لانه اقرار بالدم (وينافى كمال الحال فى أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر فى الدنيا (كالذمة والولاية) فانهما من كرامات البشر أما الولاية فظاهرة لان تفسيرها نفاذ قول الانسان على الغير شاء الغير أو أبى وكذا الذمة لانه يصير بها ممتازا عن الحيوانات وأهلا لتوجه الخطابات ألا ترى الى ما روى عن بعض الصديقين انه قرئ عنده قوله تعالى اخسؤا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا بمن له هذا الخطاب فقيل له هذا فى أهل النار فقال أليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى من قال لا الى ما قال حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه الا أن يختار المولى أن يفديه وانما تباع رقبته فى دين الاستهلاك ودين التجارة اذا كان مأذونا لان الاذن انما يحتاج اليه ليظهر فى حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه وهو الرقبة اذ الاصل استيفاء الحق من المحل الثابت فيه الا اذا تعذر كالحر واذا لم يثبت فى حق المولى يطالب به بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل أن يتزوج امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان النكاح الفاسد له شبهة العقد الصحيح والمولى ما رضى بتعلق الدين برقبته لانه لم يأذن له وانما وجب باعتبار أن الوطء فى المحل المعصوم سبب للضمان الجابر أو الحد الزاجر وتعذر ايجاب الحد للشبهة فتعين الضمان (والحل) أى حل النساء فهو من كرامات البشر ولهذا حل لنبينا عليه السلام التسع أو الى ما لا يتناهى لفضله على غيره فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد الا امرأتين وكذا حل النساء ينقص بالرق الى النصف حتى لا يصح نكاح الامة حالة الانضمام الى الحرة ويصح عند عدم الانضمام اليها والعدة تتنصف أما اذا كانت بالاشهر فظاهر وكذا اذا كانت بالحيض لان الحيضة لا تتجزأ فتتكامل احتياطا وكذا الطلاق ويتنصف لكن الطلقة الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع فى قدر المملوك للزوج فيتعرف مقداره من محله وتزداد المحلية بالحرية وتنتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء ذلك (٢) ألا ترى أن من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وتنصف الحدود والقسم بالرق لانه منصف يؤيده قوله تعالى

ثم استغنى حيث يقع ما أدى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الاداء (ولا ينافى مالكية غير المال كالنكاح والدم) فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسرى فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضا المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفى ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضاه وكذا هو مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه (وصح اقرار العبد بالقصاص) لانه فى ذلك مثل الحر (وينافى كمال الحال فى أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر (كالذمة والولاية والحل) فان ذمته ناقصة لا تقبل أن يجب عليه دين ما لم يعتق أو لم يكاتب ولا ولاية له على أحد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان

منافع الفقير بحقه ومنافع العبد حق لمولاه فالعبد اذا أدى فكأنما أدى بملك غيره لا بملك نفسه فلا يتأدى به الفرض واذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه (قال ولا ينافى) أى الرق (قوله للنكاح) أى لنفس النكاح (قوله له) أى العبد (قوله فيباع) أى العبد (فيه) أى فى المهر (قوله وفى ذلك) أى فى بيعه (قوله الا به) أى بدمه (قوله لا يملك المولى الخ) فعلا يصح اقرار المولى على عبده بأمر فيه إتلاف دمه كالحدود والقصاص اذ لا ملك للمولى فى دمه (قال وينافى الخ) فان كمال الحال بالشرف والرقية ذل فلا يجتمعان (قوله الموضوعة للبشر) أى فى الدنيا وأما الكرامات الاخروية فبناؤها على التقوى والحر والعبد فيه يتساويان (قال والولاية) أى تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى (قوله لا تقبل الخ) وان التزم الدين (قوله أو لم يكاتب) فالمكاتب وان وجب على ذمته دين لكنه برضا المولى بسبب عقد الكتابة وأما المأذون فليس على ذمته دين بل الدين على ماليته وماليته ملك السيد (قوله ولا ولاية له الخ) فانه لا ولاية له على نفسه فكيف على غيره

(٢) قوله بناء ذلك كذا بالاصل وحرره اه مصححه

للعبد

فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وانتقص بدل دمه عن الدية اذا قتل خطأ لانتقاص مالكيته
كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في أحد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا
نقصان في أحدهما الا بالعدم فوجب التنقيص بيانه أن بدل الشيء يتقدر بقدره ولما كان الحر أقوى
في المالكية لكونه مالكا للمال وما ليس بمال وجبت ديته على الكمال لانه اتلاف من هو مالك النوعين
ولما كانت الحرة غير مالكة لأحد النوعين أعني النكاح والطلاق وتملك النوع الآخر وهو المال
على الكمال وجب نصف دية الرجل على قاتلها ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين أعني ما ليس بمال
على الكمال ومالك النوع الآخر ناقصا لانه يملك المال تصرفا ويدا بدليل انه ليس للمولى أن يسترد ما أودعه
العبد من يد المودع لا رقبة وجب نقصان بدل دمه عن الدية بماله خطر في الشريعة وهو العشرة لانه يملك
بها البضع المحترم وتقطع بها اليد المحترمة اعتبارا النقصان حاله وهذا بناء على أن الاذن اسقاط الحق وفك
الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه بأهليته لانه بقي بعد الرق أهلا للتصرفات بلسانه الناطق وعقله
المميز وانما منع عن التصرفات لحق المولى وبعد الاذن تظهر مالكية العبد ويلتحق بالاحرار تصرفا
ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى ولو كان الاذن انابة وتوكيلا كما قال الشافعي رحمه الله
لرجع كالوكيل ولا يقبل التوقيت حتى لو أذن لعبده يوما كان مأذونا أبدا لان الاسقاطات لا تتوقت
ولو أذن له في نوع ونهاه عن التصرف في نوع آخر كان مأذونا في جميعها الا أنه يثبت له بالاذن يد غير لازمة
حتى يملك حجره بدون استطلاع رأيه لانه بلا عوض ويثبت بالكتابة يد لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه
لانه بعوض فصار ككالاجارة والاعارة وقال الشافعي رحمه الله لما استفاد الولاية من جهة المولى
والتصرف لا يراد لنفسه وانما يراد لحكمه وهو الملك الثابت للمولى دون العبد لم يكن هو أهلا للتصرف أصالة
بل نيابة ولم يكن أهلا لاستحقاق اليد لان ذا انما يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان أهلية التكلم غير
ساقطة اجماعا لان ذا بكونه آدميا وهو مكرم بالبيان والعبد فيه مثل الحر ولهذا قبلنا روايته في الاخبار
واخباره بهلال رمضان وبالهدايا وغير ذلك وكذا الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين حتى يصح اقرار
المحجور بالدين وانما يطالب بالدين بعد العتق لعسره في الحال ولهذا لو أراد المولى ان يتصرف في ذمته
بان يشتري شيأ على أن يجب الثمن على العبد لا يصح كما لو شرطه على أجنبي ولو كانت مملوكة للملكه كما
اذا شرط على نفسه واذا ثبت انه مالك للذمة وأثره ان يتصرف فيها كان أهلا لشغل ذمته بالدين اذ
لا يتهيأ له التصرف الا بثبوت الدين في ذمته واذا صار أهلا لهذه الحاجة كان أهلا لقضاء الدين تفريغا
لذمته عن الدين وأدنى طرق القضاء اليد وانما جعلنا اليد أدنى طرق القضاء لان أعلى الطرق ملك اليد
وملك الرقبة وملك اليد حكم أصلي لان المقاصد انما تحصل به لا بملك الرقبة وانما شرع للضرورة لينقطع
طمع الاغيار عنه ويكون الفائز بالسبب فائزا بالحكم دفعا للتقابل والتغالي ولا يقال بان العبد لما كان
مملوكا مالا لا يتصور أن يكون مالكا للمال يدا لان ملك اليد بنفسه غير مال ألا ترى أن الحيوان يثبت
دينا في الذمة في الكتابة والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد ولو كان ملك اليد مالا لكان الحيوان
ثابتا في الذمة مقابلا بالمال ولا يجوز أن يثبت الحيوان دينا في الذمة بدلا عما هو مال كما في البيع ونحوه
لجهالته ومبناه على المضايقة وانما يثبت دينا في الذمة في النكاح بدلا عما ليس بمال كما في الطلاق والخلع
لجريان المساهلة في ذلك ولا يقال الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح والبضع عند الدخول مال
لان البضع ليس بمال حقيقة واذا ثبت أن للعبد ذمة وله ولاية التصرف كان العبد أصلا فيما هو حكم
العقد أصلا وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة حتى كان له أن يصرفه الى
قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه ولما ثبت أن العبد أصل في التصرف والمولى

يخلفه فى الملك جعل العبد فى حكم الملك كالوكيل أى يثبت الملك للمولى خلافة عنه كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد اذا احتطب أو اصطاد يخلف المولى عنه فى حق الملك وكذا فى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى حتى اذا أذن وهو صحيح ثم مرض المولى يبقى مأذونا وعلك المولى حجره كالموكل يملك عزل الوكيل و يخلفه المولى فى الملك وان تعلق به و بما فى يده حق الورثة والغرماء فلو كان ثبوت الاذن ضرورة والحجر فيه أصلا لصار محجورا وكذا يصح منه التصرف بما يتغابن و بما لا يتغابن و يعتبر من الثلث وعامة مسائل المأذون حتى اذا أذن العبد المأذون لعبده باذن المولى ثم حجر المأذون الاول أو مات لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا وكل غيره باذن الموكل ثم مات أو عزل لا ينعزل الثانى (وانه لا يؤثر فى عصمة الدم) أى الرق لا يؤثر فى عصمة الدم تنقيصا أو اعداما (لان العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بداره والعبد فيه كالحر) أى العصمة على نوعين مؤثمة وهى تثبت بالايمان ومقومة وهى بدار الاسلام حتى لو أسلم الكافر فى دار الحرب تثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله قاتل يأثم وان لم تجب عليه دية أو قصاص والعبد معصوم كالحر (وانما يؤثر فى قيمته) حتى اذا قتل العبد خطأ وقيمته مثل الدية أو أكثر ينقص عن قيمته عشرة (ولهذا يقتل الحر بالعبد قصاصا) لاستوائهما عصمة والقصاص يعتمد المساواة فى العصمة لسقوط اعتبارها فى غيرها كالعلم والشرف والجمال وغير ذلك (وصح أمان المأذون) فى القتال لا لان له ولاية على الغير لان الولايات المتعدية انقطعت بالرق لوجود ما ينافيها وهو الرق على الكمال لكن الامان بالاذن يخرج عن أقسام الولاية لانه يصير شريكا فى الغنيمة بالاذن و بالامان يسقط حقه فى الغنيمة فيلزمه حكم الامان أولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لانه لا يتجزأ فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال رمضان فانها تقبل لان الصوم يلزمه أولا ثم يتعدى الى غيره من المسلمين وكذا

للحر أن تحل أربع نساء وللرقيق نصف ذلك (وانه) أى الرق (لا يؤثر فى عصمة الدم) أى ازالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما (لان العصمة المؤثمة بالايمان) أى من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه (والمقومة بداره) أى العصمة التى توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين فى دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة (والعبد فيه) أى فى كل واحد من العصمتين (كالحر) أما فى الايمان فظاهر وأما فى الاحراز فى دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا فى دار الاسلام كان العبد أيضا محرزا فيه اما بالاسلام أو بقبول الذمة (وانما يؤثر فى قيمته) أى انما يؤثر الرق فى نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغى أن ينقص منه عشرة دراهم حط المرتبته عن مرتبة الحر (ولهذا) أى لكون العبد مثل الحر فى العصمة (يقتل الحر بالعبد قصاصا) عندنا اذ قد وجدت المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة فى الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجرى ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعى رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد لعدم أهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة (وصح أمان المأذون) عطف على قوله يقتل أى ولاجل كون العبد مثل الحر فى العصمة صح أمان المأذون بالقتال لا المأذون فى التجارة للكفار لانه لما أذنه المولى بالقتال صار شريكا فى الغنيمة

(قوله أى ازالة الخ) ايماء الى أن المضاف محذوف (قوله بل دمه معصوم) فقاتله كبيرة كقتل الحر سواء قتله المولى أو غيره (قال المؤثمة) أى الموجبة للاثم على تقدير التعرض (قوله يستحق الاثم الخ) كما قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم (قال والمقومة) أى الموجبة للضمان وهو القيمة على تقدير التعرض وهذا معطوف على المؤثمة (قوله اذ ليس له) أى لذلك المسلم الغير المهاجر (قوله أو بقبول الذمة) هذا اذا كان كافرا ذميا (قوله فى نقصان قيمته) أى قيمة العبد المقتول خطأ من قيمة الحر بنقصان فى ولايته (قوله عشرة آلاف درهم) وهى مقدار الدية الكاملة (قوله ينبغى أن ينقص الخ) أى فيما اذا قتله رجل خطأ (قوله حطا الخ) وانما خص العشرة للتنصيص لانها مقدرة من الشارع فى المهر وحد السرقة (قال يقتل الحر الخ) أى اذا قتل الحر العبد عمدا يقتل بدله قصاصا (قوله فى المعنى الاصلى) أى النفس وأما العلم والجمال وغيرهما فمن التوابع لا اعتداد لها (قوله ذلك) أى القصاص (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية والمراد من بدل الدم الدية (قوله لعدم المساواة) لاختلاف النفس فان نفس العبد دون نفس الحر لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه ومال من وجه ولنا ان الحر والعبد متساويان فى النفس ومالكية الحر وصف زائد فبانتفائه فى العبد لا تنتقص المساواة فى المعنى الاصلى الذى عليه بناء القصاص (قال وصح أمان) أى اعطاء الامان للكافر الحربى (قوله صح أمان الخ) أى كما يصح أمان الحر فقوله بالقتال متعلق بالمأذون وقوله للكفار متعلق بالامان (قوله صار شريكا الخ) بان يرضخ له ولكنه لا يسهم له كذا فى التحقيق فالامان

(قوله تصرف) أي بإسقاط حقه في الغنيمة أي الرضخ (قوله في حق غيره) أي من الغانمين (قوله لانه لا حق له الخ) ولا شركة له في الغنيمة (قوله حق نفسه) أي في الغنيمة (قوله فيه) أي في الامان (قال واقراره) معطوف على قول المصنف أمان (بالحدود والقصاص) أي بما يوجب اجراء الحدود والقصاص عليه (قوله وان كان يشترك فيه المحجور أيضا) -

الحكم في رواية الاخبار وكذا بطل أمان العبد المحجور عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لانه يتصرف على الناس ابتداء بالامتناع من الاسترقاق والاستغنام والقتل اذ لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه قصدا ثم يتعدى الى الغير ضمنا كما في المأذون وهذا مقتضى الولاية فهي نفاذ قول الانسان على الغير شاء أو أبي كالشهادة فان قول الشاهد ينفذ على الخصم بدون أن يتعدى اليه ولانه غير مالك الجهاد لان استطاعته للحج والجهاد غير مستثناة على ملك المولى فلا يصح أمانه لان الامان من الجهاد بمعنى لانه شرع لما شرع له القتال وهو دفع الشر فاذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه ولهذا اذا قاتل يرضخ له ولا يستوجب السهم الكامل لان الرق أوجب نقصا في الجهاد حتى لا يملك بدون اذن المولى فحينئذ يستوجب السهم الكامل (واقراره بالحدود والقصاص) أي صح اقراره بالحدود والقصاص لما مر أن الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة ثم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن (والسرقة المستهلكة والقائمة وفي المحجور اختلاف) اعلم أنه اذا أقر عبد بسرقة عشرة دراهم فان كان مأذونا صح اقراره في حق القطع والمال فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه ان كان قائما وان كان هالكا فلا ضمان عليه صدقه مولاه أو كذبه لان القطع والضمان ما لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك يقطع ولم يضمن كذبه مولاه أو صدقه وان كان قائما وصدقه مولاه يقطع عنده ويرد المال على المسروق منه لعدم المانع وان كذبه وقال المال مالي فقال أبو حنيفة رحمه الله تقطع يده والمال للمسروق منه لان اقراره بالقطع صح لانه مبقى على أصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لاستحالة أن تقطع يده في مال مملوك لمولاه وقال أبو يوسف رحمه الله تقطع يده والمال للمولى لانه أقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا يصح وقد يثبت القطع دون المال كما لو أقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد رحمه الله لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده ملك مولاه ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده لان كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط وعلى هذا قلنا في جنايات

فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون لان في أمان المحجور خلافا فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رحمهما الله يصح أمانه لانه مسلم من أهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين (واقراره بالحدود والقصاص) أي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور أيضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن (وبالسرقة المستهلكة أو القائمة) فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون (وفي المحجور اختلاف) أي ان أقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند أبي حنيفة رحمه الله يقطع ويرد وعند أبي يوسف رحمه الله يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رحمه الله لا يقطع

فان اقرار المحجور بما يوجب الحدود والقصاص صحيح وكلمة ان وصلية (قوله لان اقراره) أي اقرار العبد المأذون بما يوجب اجراء الحدود والقصاص (قوله وان كان) أي هذا الاقرار وكلمة ان وصلية (قال وبالسرقة) معطوف على قول المصنف بالحدود والمراد بالسرقة المسروقة مجازا (قوله فيجب الخ) لصحة الاقرار فانه في دمه ونفسه كالحر (قوله ويرد الخ) لانه أقر بانه سرقها من فلان (قوله في المأذون) أي بالتجارة (قوله وان كان) أي المال (قوله قطع) أي يد العبد لثبوت السرقة باقراره (قوله ويرد) أي المال الى المسروق منه لانه اذا قطع يده بثبوت السرقة فكان المال لمالكه (قوله وان كذبه المولى) ويقول ان المال مالي (قوله يقطع) أي يده لصحة اقراره على الحدود (ويرد) أي المال الى المسروق منه (قوله يقطع) لصحة اقراره بالحدود (ولا يرد) أي المال لان ما في يد العبد فهو للمولى فهذا الاقرار من العبد اقرار على

الغير والغير يكذبه فلا يرد المال الى المسروق منه ولكن يضمن العبد مثله بعد الاعتاق (قوله لا يقطع) فان اقرار العبد بكون المال المسروق من المسروق منه اقرارا على الغير أي المولى فان ما في يده للمولى فلا يصح هذا الاقرار واذا لم يصح هذا الاقرار لم يصح الاقرار بالسرقة فان السرقة لا يمكن أن تتحقق بدون أخذ المال فلا يرد المال الى المسروق منه ولا تقطع يد العبد

(قوله على ماقبله) أي على قوله الصغر (قال لا ينافي أهلية الحكم) نحو ما كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة أو من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد (قال لما كان) أي المرض (قوله أي والحال

العبد خطأ أن رقبته تصير جزاء حتى لو مات العبد لا يجب شيء على المولى لأن الاصل أن يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية هنا لان العبد ليس من أهلها لكونها صلة والعبد ليس بأهل للصلات فانه لا يملك أن يهب شيأ ولا يستحق عليه نفقة الاقارب وانما قلنا ان الدية صلة لانها لا تملك الا بالقبض ولا تجب فيها الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها كأنها لم تجب بعد بخلاف بدل مال المتلف فان الملك فيه ثابت والزكاة فيه واجبة قبل القبض والكفالة به صحيحة ولا يقال أنها تختلف باختلاف المحال فكان دليلا على انها عوض لانا نقول هي عوض في حق المجني عليه وان كان صلة في حق الجاني كأنه يهب شيأ ابتداء لان المتلف غير مال الا أن يشاء الولي الفداء فيصير عائدا الى الاصل وهو الارش عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالافلاس الاصل في الجنايات خطأ وانما صرنا الى الرقبة للضرورة فاذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة ولا نعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة كأن العبد أحال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة (والمرض وانه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة) لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق (ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة) حتى يصلي المريض قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من أسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أما في حق الغرماء ففي الكل وأما في حق الورثة ففي الثلثين (اذا اتصل بالموت مستندا الى أوله) أي انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى أول المرض (حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من أهله مضافا الى محله فنفذ (فيصح للحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه

ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه (والمرض) عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة (وانه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة) أي يكون أهلا لوجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته (ولكنه لما كان سبب الموت وانه) أي والحال أن الموت (عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة) فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان الموت علة الخلافة) أي خلافة الوارث والغرماء في ماله (كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من أسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أي حق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذي هو حق الغريم ومن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا بل (اذا اتصل بالموت) ويموت من ذلك المرض فحينئذ يظهر كونه محجورا ولكن يكون (مستندا الى أوله) أي يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من أول المرض (حتى لا يؤثر المرض) متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق أي انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر (فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) وهو البيع بأقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر بأحد فينبغي أن يصح حينئذ (ثم ينقض ان احتيج اليه)

الخ) ايماء الى أن الواو للحال (قال كان المرض الخ) ولقائل أن يقول ان كون المرض سبب العجز عن أداء العبادات ظاهر ولا يتوقف هو على كون المرض سبب الموت فلا حاجة للمصنف رحمه الله الى هذا التطويل (قال عليه) أي على المريض (قوله ومستلقيا) في المنتخب استلقاء برپشت افتادن (قوله والغرماء) جمع الغريم قرض خواه كذا في المنتخب (قوله في ماله) أي في مال الميت (قال بماله) أي بمال المريض (قال من أسباب الحجر) أي على المريض (قوله ومن الثلثين الخ) معطوف على قوله من قدر الخ (قال بل اذا اتصل الخ) لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض (قوله ولكن يكون) أي هذا الحجر (قوله فانه من الحوائج الاصلية) لبقاء النسل بالنكاح (قوله وحقهم) أي حق الورثة والغرماء (قوله منها) أي من الحوائج الاصلية (قال والمحاباة) في منتهى الارب المحاباة فرو گذاشت كردن (قال ان احتيج اليه) بان كان الموهوب والمحابى في حق الغريم أي

وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم أو وارث) وكان القياس أن لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا أن الشرع جوزه بقدر الثلث نظرا له وهذا لان من نور الله بصيرته حتى نظر الى الدنيا بعين الفناء والى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله فى صحته الى وجوه الخيرات طلبا للمزلفى والدرجات ومن جبل على الشح وامتنع عن الانفاق خشية الاملاق لا يفارق ماله عن نفسه وان توارى فى رمسه ومن ترقى عن حضيض الآخرين ولم ينزل لساحة الاولين يريد أن ينتفع بماله مدة حياته ثم يصرفه الى المبرات بعد مماته فيحتاج الى تصرف يحوى هذا الغرض فلذا شرعت الوصية فى المرض والتجويز فى القليل مشعر بأن الحجر فيه أصل وهذا لان سبب الحجر وهو ما بينا موجود وانما رخص الشرع فى القليل استخلاصا لنفسه على الورثة ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وأبطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة بيانه أن الوصية للاقارب كانت مفوضة الى المورث فى ابتداء الاسلام كما قال الله تعالى اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة لازمة فتحول من جهة الايصاء الى الميراث واليه أشار بقوله يوصيكم الله فى أولادكم أى الذى فوض اليكم تولى بنفسه حيث عجزتم عن مقاديره ألا ترى الى قوله لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا وقال عليه السلام ان الله تعالى أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث أى بالارث نسخت الوصية للوارث ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بأن يبيع عينا من أعيان ماله من بعض الورثة لانه صورة الوصية لسبب الايثار بالعين ومعنى بأن يقر لاحد الورثة بمال معين لانه وصية معنى من حيث انه يسلم المقر به للمقر له بلا عوض وشبهة الحرام حرام لما عرف وحقيقة بأن يوصى لاحد الورثة بعين من أعيان ماله وشبهة بأن يبيع الجيد بالردىء من وارث لان الجودة متقومة فى حقهم لتهمة الوصية حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس محتجا بقوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء ليحصل للوارث نوع منفعة كما تقومت فى حق الصغار بان باع الولى نفسه مال الصبى فان الجودة متقومة ثمة ولهذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه فى صحته واذا لم يصح اقراره مع أن ثبوته فى حال عدم التهمة فلأن لا يصح اذا ثبت فى حال المرض وهو حال التهمة أولى وحجر المريض عن الصلات المالية الا بقدر الثلث لما بينا حتى اذا أدى فى مرض موته حقا لله تعالى ماليا كالزكاة ونحوها كان معتبرا من الثلث وكذا اذا أوصى بذلك عندنا وعند الشافعى رحمه الله يعتبر من جميع المال اعتبارا بحقوق العباد ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى فى حق أنفسهم حتى لا يجوز ايثار بعضهم بصورة المال كما لم يجز الايثار بالمعنى ومعنى فى حق غيرهم حتى يجوز البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بعينه فلم ينفذ (بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة) أى حق المرتهن فى ملك اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقى ملك

أى الى النقض عند تحقق الحاجة (وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) وهو المدبر (كالاعتاق اذا وقع على حق غريم أو وارث) بان أعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين أو أعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة وأما ان كان فى المال وفاء بالدين أو هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق أحد به (بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ) جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم أو وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فأجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ (لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة) اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق

(قال جعل كالمعلق) أى فى حق السعاية ولا يجعل هذا صحيحا فى الحال لانه لا يمكن نقضه ففى القول بصحته فى الحال ضرر لصاحب الحق (قوله وهو) أى المعلق بالموت (قوله فيكون) أى هذا المعتق (قوله أو هو) أى هذا المعتق (قال فى اليد دون الرقبة) بخلاف حق الوارث والغريم فانه يتعلق بالرقبة

الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمني فلا يبالى به (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان أهلية بوجه) لانه لا خلل في قدرة البدن ولا في العقل والفهم (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء) أي الطهارة شرط لاداء الصلاة فلا يتحقق أداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلاة شرعت بصفة اليسر ولهذا يسقط عنه القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو أهدرناهما وأوجبنا القضاء عليها لوقعت في حرج بين فلذا لا يجب عليها قضاء الصلوات (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء) وهذا لان الصوم يؤدى مع الجنابة فكان ينبغي أن يؤدى مع الحيض والنفاس أيضا الا أن الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة والحديث في الصحاح وفيه اشارة الى أن الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم اذ لو لم تكن شرطا لما احتجن الى القضاء لامكان الاداء (مع أنه لا حرج في قضائه بخلاف الصلاة) وهذا لان قضاء الصوم عشرة أيام في أحد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلاة في عشرين يوما مع احتياجهن الى أداء الصلوات عسير جدا (والموت) وهو عرض لا يصح معه احساس معاقب للحياة (وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لانه يعتمد القدرة والموت ينافيها (حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه وانما يبقى عليه المأثم) اعلم أن العبادات كلها موضوعة عن الميت لان الغرض منها

تبتنى عليه (والحيض والنفاس) معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا (وهما لا يعدمان الاهلية) لا أهلية الوجوب ولا أهلية الاداء فكان ينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة والصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء) وهذا مما وافق فيه القياس النقل (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس) اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي أن يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا أن لا تؤدى الصلاة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد أن يفرق بين قضائهما وهو أن شرط الطهارة فيه خلاف القياس (فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه) اذ قضاء صوم عشرة أيام فيما بين أحد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض أن يستوعب النفاس شهر رمضان كامله فمع انه نادر لا يناط به أحكام الشرع أيضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهرا مما لا حرج فيه (بخلاف الصلاة) فان في قضاء صلاة عشرة أيام في كل عشرين يوما مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا تعفى (والموت) عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية (وانه ينافي) الاهلية في (أحكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) وانما خص الزكاة أولا دفعا لوهم من يتوهم أنها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي رحمه الله وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلاة والصوم في البطلان (وانما يبقى عليه المأثم) لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى وأما حق

(قوله تبتنى عليه) أي على ملك الرقبة دون ملك اليد ألا ترى أن اعتاق الآبق صحيح مع زوال ملك اليد (قوله على ما قبله) أي قوله الصغر (قوله ذكرهما) أي الحيض والنفاس (قال وهما لا يعدمان الخ) لبقاء الذمة والتمييز وقدرة البدن (قال لكن الطهارة) أي عن الحيض والنفاس (قال فوت الاداء) وهو حكم الوجوب فاذا خلا الوجوب عن حكمه لغا فغات الوجوب أيضا فلا يجب القضاء (قال عنهما) أي عن الحيض والنفاس (قال نصا) فانه منع النبي صلى الله عليه وسلم الحائض عن الصوم وثبت عنه منعه النفساء أيضا عنه دلالة في المشكاة عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي رواه أبو داود (قوله وهو) أي الفرق (قوله فيه) أي في الصوم (قال فلم يتعد) أي هذا الاشتراط الى القضاء فان النصوص الواردة على خلاف القياس لا تتعدى عن مورد النص (قوله مما يفضي الى الحرج غالبا) والنفاس عادة أكثر من مدة الحيض فيتصور الحرج في قضاء صلوات حالة النفاس أيضا (قوله على ما قبله) أي قوله الصغر (قال وانه ينافي الخ) فان الموت هادم لاساس التكليف (قال مما فيه الخ) بيان للاحكام (قال حتى بطلت) أي سقطت (الزكاة) عن الميت ولا يجب أداؤها من تركته (وسائر القرب) أي العبادات كالصلاة والحج والصوم (قوله انها) أي ان الزكاة (قوله وذلك) العباد أي الدفع (لانها) أي الزكاة (عبادة) كالصلاة والصوم (قوله والمقصود منها الخ) ألا ترى أنه لو ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أخذها ولا تسقط به (قوله فهي) أي الزكاة (تساوي الصلاة والصوم في البطلان) وقال بحر العلوم رحمه الله هذا اذا كان لم يوص وأما لو أوصى فالعبادات المالية كالزكاة وفدية الصوم والصلاة تؤدى من ثلث ماله (قال المأثم) أي اثم الواجبات المتروكة

الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه) كالامانات والودائع والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر عليه له أن يأخذه بنفسه بخلاف العبادات لان فعل من عليه ثم مقصود ولهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أن يأخذه (وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل) وهذا لان الذمة بواسطة الرق تضعف لانه أثر الكفر وهو موت حكما مع أنه يرجى زواله غالبا فلان يضعف بالموت الحقيقى وهو لا يرجى زواله غالبا وانما يزول نادرا كما فى حق عزير وغيره أولى فلهذا قلنا انها لا تحتمل الدين بنفسها بدون المؤكد حتى اذا لزمه الدين مضافا الى سبب صح فى حياته بان حفر بئرا على الطريق ثم مات و وقع فيها دابة انسان وهلكت يلزم قيمتها عليه حتى تصح الكفالة عنه بذلك الدين (ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) لان صحتها تعتمد ثبوت الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين محال والدين وصف شرعى يظهر أثره فى توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم تبق فلا تصح الكفالة ضرورة (بخلاف العبد المحجور يقر بالدين) فانه اذا تكفل عنه رجل صح (لان ذمته فى حقه كاملة) لكونه حيا مكلفا وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظر الغرماء وقالا تصح لان الدين مطالب به فى نفس الامر وانما لا نطالبه لعجزنا عن المطالبة ولهذا يؤاخذ به فى الآخرة ولو تبرع انسان بقضائه جاز التبرع عن الميت ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع والجواب له عن قولهما ان عدم المطالبة لمعنى فى محل الدين وهو الذمة لانها قد خربت بالموت لا لعجز بالمعنى فينا وصحة التبرع بناء على أن الدين باق فى حق رب الدين لان سقوطه عن المديون للضرورة فيتقدر بقدرها فتظهر فى حق من عليه دون من له ولهذا اصح الضمان عنه اذا خلف مالا لان ما يفضى الى الاداء باق فيجعل باقيا فى حق أحكام الدنيا وكذا اذا خلف كفيلا صح الضمان عنه حتى لو كفل عن الميت انسان آخر صح لتأكد الذمة

العباد فلا يخلو اما أن يكون حقا للغير عليه أو حقا له على الغير وأشار الى الاول بقوله (وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه) كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشترى والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق أولا من غير أن تدخل فى التركة وتقسم على الغرماء أو الورثة (وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها) أى الى الذمة (مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل) يعنى ما لم يترك مالا أو كفيلا من حضوره لا يبقى دينه فى الدنيا فلا يطالب به من أولاده وانما يأخذه فى الآخرة (ولهذا) أى لاجل انه لم يبق فى ذمته دين (قال أبو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) اذ لم يبق له كفيل من حالة الحياة لان الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال أو كفيل من حالة الحياة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه حينئذ و بخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به فى الآخرة (بخلاف العبد المحجور الذى يقر بالدين) ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق (لان ذمته فى حقه كاملة) لحياته وعقله والمطالبة ثابتة أيضا فى الجملة اذ يتصور أن يصدقه مولاه أو يعتقه فيطالب فى الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به فى

(قوله عليه) اى على الميت (قوله له) أى للميت (قال عليه) أى على الميت (قال بالعين) أى لا بفعل الميت (قال ببقائه) أى ببقاء العين وتذكير الضمير بتأويل المعين (قوله حق المودع) بكسر الدال (قوله وتقسم) بالنصب معطوف على قوله تدخل (قال وان كان) أى حق الغير (دينا لم يبق الخ) فان ذمة الوجوب قد بطلت بالموت (قوله أو كفيلا من حضوره) أى كفيلا كانت كفالته من حضور ذلك الميت أى فى حياته (قوله فلا يطالبه) أى فلا يطالب صاحب الدين بالدين (قوله ضم الذمة الى الذمة) أى فى المطالبة (قوله وقالا تصح الخ) والجواب للامام ان ذمته برئت عن المطالبة الدنيوية فلا يتحقق معنى الكفالة وأما المطالبة الاخروية فتبقى وهى من أحكام الآخرة وأما الاخذ من المتبرع فصحته تبتنى على بقاء الدين فى حق رب الدين فان سقوط الدين عن المديون للضرورة فيكون مقدرا بقدر الضرورة فيظهر أثر سقوطه فى حق من عليه الدين دون من له الدين فالدين فى حق من له الدين باق فيصح أخذه من المتبرع كذا قيل (قوله ولما يطالب الخ) معطوف على قوله لما حل الخ (قال المحجور) أى غير المأذون (قوله وان لم يكن الخ) كلمة ان وصلية (قال لان ذمته) أى ذمة العبد المحجور (قوله فيطالب فى الحال) أى على تقدير تصديق المولى ويطالب بعد العتق على تقدير العتق فلما صحت مطالبته أى فى الحال أو فى ثانى الحال صحت الكفالة عنه لتحقق ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة

(قوله به) أى بالدين (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله لوجود المانع) وهو الافلاس بعدم المال (فى حقه)

بانضمام ما يؤكدها وهو المال أو الكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل الا أن يوصى فيصح من الثلث (وان كان حقا له يبقى له ما تنقضى به الحاجة) لان حرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر لا تنفك عنه لا فى الدنيا ولا فى العقبى بخلاف العبادة فانها غير لازمة والعبودية ملازمة للحاجة والموت لا ينافى الحاجة لانه لا ينافى العبودية ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ليمكن قضاء ديونه منها لاحتياجه اليه (ولذلك قدم جهازه) على الدين لحاجته الى الكفن وحاجته الى اللباس متقدمة فى حال الحياة على الدين فكذا بعد الممات وهذا فى دين لا يتعلق بعين فاما اذا كان دينا متعلقا بعين فى حال حياته كدين المرتهن فانه تعلق بالرهن فان ذلك الدين مقدم على التجهيز كما فى حال الحياة يقدم على حاجته (ثم ديونه) لانها من حوائجه أيضا اذ الدين حائل بينه وبين ربه (ثم وصاياه من ثلثه) أى من ثلث ما يبقى بعد التجهيز والدين سواء كانت الوصية واقعة بان قال أوصيت لفلان بكذا أو قال أعتقت هذا العبد أو مفوضة بان يوصى باعتاق عبده بعد موته أو قال أعطوا الفلان كذا بعد موتى (ثم وجبت للمواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان أنظر له (فيصرف الى من يتصل به نسبا) يعنى قربا (أو سببا ودينا) أراد به أحد الزوجين (أو دينا بلا نسب ولا سبب) بأن يوضع فى بيت المال لتقضى به حوائج المسلمين (ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى) لما مر أن ملكه يبقى بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهى احراز ثواب فك الرقبة كما قال عليه السلام من أعتق عبدا أعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار (وبعد موت المكاتب عن وفاء) لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة فتبقى هذه المالكية بعد موته لانها شرعت لحاجة المكاتب لينال شرف الحرية وتعتق أولاده ولئلا يتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق أبيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى أهله وحاجة المكاتب الى الحرية من أقوى حوائجه اذ الرق أثر الكفر ودفع أثر الكفر من أقوى الحوائج ألا ترى انه ندب منه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجب حط ربع البدل بالنص لان فيه مسارعة الى وصوله الى شرف الحرية فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقا وينال الثواب فلأن يجوز بقاء مالكية المكاتب ليصير معتقا ويعتق أولاده أولى فان قلت فى ابقاء الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب ضرورة ولا نظر له فى ابقاء المملوكية لانها حق عليه بخلاف المالكية لانها حق له قلت المملوكية فى باب الكتابة تابعة لان موجب عقد الكتابة مالكية اليد والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة بل هى ثابتة قبل العقد والمنظور اليه ما ثبت بالعقد وهو مالكية اليد وفى بقائها نظر له فتبقى وباعتبار أن الموت سبب الخلافة

الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل وأشار الى الثانى بقوله (وان كان حقا له) أى المشروع حقا للميت (بقى له ما تقضى به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه) لان حاجته الى التجهيز أقوى من جميع الحوائج (ثم ديونه) لان الحاجة اليها أمس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع (ثم وصاياه من ثلثه) لان الحاجة اليها أقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط (ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لان روحه يتشفى بغنائهم ولعلهم ينفقون بسبب حسن المعاش الدعاء والصدقة له (فيصرف الى من يتصل به نسبا) أى قرابة (أو سببا) أى زوجية (أو دينا بلا نسب أو سبب) يعنى يوضع فى بيت المال تقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) أى ولان الموت لا ينافى الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء) فاذا مات المولى وبقى المكاتب حيا يؤدى الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات

أى فى حق الاصل (وزواله) أى زوال المانع (قوله أى المشروع) أى الحكم الذى شرع للعبد (قال قدم تجهيزه) أى على سائر الحقوق وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغريم متعلقا بالعين أما اذا كان متعلقا بالعين كما فى المرهون والمشترى قبل القبض فصاحب الحق أحق بالعين وأولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا كذا فى الكشف (قوله أقوى) ألا ترى أن لباسه فى حياته مقدم على ديونه كذا ههنا (قوله أمس) فى منتهى الارب مست اليه الحاجة محتاج شد (قال من ثلثه) أى من ثلث ما بقى بعد التجهيز وقضاء الديون (قوله أقوى) لان له نفعا فى انفاذ الوصية فى الآخرة (قوله حقهم) أى حق الورثة (قوله يتشفى) فى المنتخب تشفى شفا جستن ودل خوش شدن از كسى (قوله أى قرابة) من أصحاب الفروض والعصبات وذوى الارحام (قوله أى زوجية) هذا التفسير بيان أحد أنواع الاتصال السببى والا فمولى الموالاة ومولى العتاقة أيضا مما يتصل سببا بالميت (قوله لاحتياج المولى الخ) ليقضى منه ديونه مثلا والولاء ميراث يستحقه المرء بسبب العتق كذا قيل

المكاتب

صار التعليق بالموت بان قال لعبده ان مت فهو حر سببا للحال لانه لما كان الموت من أسباب الخلافة صار تعليق العتق به فهو كائن يتعين به ايجاب حق العتق فى الحال والعتق مما لا يمكن نقضه فكذا حقه بخلاف سائر وجوه التعليق فان التعليق ثمة يمنع انعقاد السبب عندنا لما مر ألا ترى أن سبب الخلافة اذا وجد وهو مرض الموت يثبت للوارث حق لا يجوز للمورث ابطاله فكذا اذا ثبت نصا بان يجعله مدبرا بتعليق عتقه بموته يعنى أن المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا التدبير سبب تعلق حق العبد بالحرية فكما حجر عن ابطال حق الوارث اذا تعلق حقه بالمال فكذا حجر عن بيعه لتعلق حق العتق بنفسه فان قلت انما يكون خليفة الميت اذا وصل اليه ماله كما فى الوارث قلت وصول المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا نبالى بعدمه اذ المنظور اليه سبب الخلافة دون المال كما فى حق الوارث فانه خليفة الميت وان لم يبق له مال والمدبر خليفة الميت باعتبار صرف ماليته اليه بعد موته فننظر بعد ثبوت الخلافة فان كان الحق غير لازم كالوصية بالمال ملك الابطال بالرجوع عنه وبيعه وهبته وان كان الحق لازما بأصله كحق العتق بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه فى نفسه لان حق العتق معتبر بحقيقته وذا لازم لا يحتمل النقض فكذا هذا وللزومه فى سببه وهو معنى التعليق اذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه وقد وجد معنى التعليق فى قوله أنت حر بعد موتى وأنت مدبر وان لم توجد صورة التعليق لفقدان كلمة التعليق وصار المدبر كام الولد فى عدم جواز بيعهما وهذا لان أم الولد استحقت شيئين حق العتق باعتبار أن عتقها معلق بموت سيدها وهو كائن لا محالة وسقوط التقوم عند أبى حنيفة رحمه الله لان التقوم انما يكون بالاحراز فالصيد قبل الاحراز ليس بمال متقوم وبعد الاحراز يصير مالا متقوما والآدمى فى الاصل ليس بمال لانه خلق ليكون مالكا للمال لا ليصير مالا ولكن متى تحقق احرازه على قصد التمول صار مالا متقوما ويثبت به ملك المتعة تبعا حتى صح شراء أخته رضاعا وشراء الامة المجوسية فاذا حصنها واستولدها فقد ظهر أن احرازها كان لملك المتعة لا لقصد التمول فصار الاحراز عدما فى حق المالية فلذلك ذهب تقومها وهو عزة المالية ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث وما كان مالا متقوما فى حال الحياة يتعلق به حق الغرماء والورثة بعد الممات فيتعدى الحكم الاول وهو حق العتق الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بما هو كائن دون الثانى وهو ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب الاحراز للمالية وباعتبار أن ما شرع له يبقى بعد موته لحاجته (وقلنا تغسل المرأة زوجها بعد الموت فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء عدتها (بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) لان الملك فى الآدمى شرع لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت وهو حق عليها فلا يبقى بعد موتها ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له تزوج أختها وان كانت على سرير ولو بقى ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان الملك المؤكد لا يزول بمجرد المزيل كما لو طلقها أو مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين ألا ترى أنه مؤكد بالحجة أى

المكاتب عن وفاء أى مال واف لبدل الكتابة وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق أولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من أجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده أن يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى (وقلنا) معطوف على قوله بقيت أى ولهذا قلنا (تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) والمالك هو المحتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) ولهذا لا يكون



(قوله عن وفاء) أى مع وفاء (قوله لحاجته) أى لحاجة المكاتب المتوفى (قوله عنه) أى عن المكاتب الميت (قال لبقاء ملك الزوج) فالزوج مالك لها حكما لان النكاح فى العدة فى حكم القائم (قال وقد بطلت الخ) فصار الزوج أجنبيا فلا يجوز له النظر الى المرأة (قوله ولهذا) أى لبطلان أهلية المملوكية بعد موتها

الشهادة والمهر والمحرمية أي حرمة المصاهرة (وما لا يصلح لحاجته كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار) أي الحقد وقد وجب عند انقضاء حياة المقتول وعند انقضاء الحياة لا يجب للميت شيء الا ما يضطر اليه لحاجته اذ الاصل أن لا يجب له شيء أصلا لبطلان أهلية الملك وما يثبت انما يثبت للضرورة ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك الثار ولا ثار له بعد الموت (وقد وقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لا أن الوارث خليفة عن الميت في القصاص (والسبب انعقد للميت فيصح عفو المجروح) باعتبار انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار أن القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حياة المورث كابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حياة المورث (وقال أبو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث) لما قلنا ان الغرض به درك الثار وأن يسلم حياة الاولياء والعشائر وذلك معنى راجع اليهم فكان القصاص حقهم من الابتداء لا أن يكون موروثا فان قلت اذا كان شرعته لدرك الثار وأن يسلم حياة الاولياء وذلك يرجع اليهم فينبغي أن لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا أحدهم أو استوفاه بطل أصلا ولا يضمن العافي أو المستوفي للآخرين شيأ قلت القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كأنه يملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر أحدهم واستوفى أو عفا لا يضمن شيأ للآخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه يتصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وهنا احتمال العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر اذا أقام بينة على القصاص

العدة عليه بعدها وقال الشافعي رحمه الله يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لومت لغسلتك والجواب أن معنى لغسلتك لقمت بأسباب غسلك (وما لا يصلح لحاجته كالقصاص) يحتمل أن يكون معطوفا على ما تنقضي به الحاجة يعني بقي للميت ما تنقضي به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل أن يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبرا انما أورده بتقريب ما تنقضي به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته (لانه شرع عقوبة لدرك الثار) وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر القاتل (ووقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لانه يثبت للميت أولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق (والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه (فيصح عفو المجروح) باعتبار أن السبب انعقد للمورث (وعفو الوارث قبل موت المجروح) لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث (وقال أبو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث) أي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثارهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزي ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان أحد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر أن يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو

(قال لانه) أي لان القصاص شرع عقوبة أي على القاتل لدرك الثار والميت لم يبق أهلا لدركه فلا حاجة له الى الدرك والثار بالثاء المثلثة وبعدها همزة الحقد أي كينه (قال على أوليائه) أي أولياء المقتول (قال لانتفاعهم) أي انتفاع أولياء المقتول بحياته أي حياة المقتول (قال عفو المجروح) أي من القصاص قبل موته (قوله للمورث) أي لذلك المجروح الذي مات (قال وعفو الخ) أي يصح عفو الوارث قبل موت المورث المجروح استحسانا والقياس أن لا يصح فان حق الوارث انما يثبت بعد موت المورث فعفوه قبل موته كان اسقاطا لحق قبل ثبوته ووجه الاستحسان أن حق القصاص يثبت للوارث ابتداء لا خلافة فان القصاص يكون بعد موت المورث وهو بعد موته ليس بأهل لان يجب حق له (قوله لما قلنا ان الغرض الخ) وهذا الغرض يرجع الى الورثة لا الى الميت المورث فكان القصاص حقهم ابتداء لا بطريق الوراثة (قوله ولكن لما كان) أي القصاص (قوله لكل واحد) أي من الورثة (قوله ولهذا) أي لثبوته لكل واحد على سبيل الكمال (قوله أن يستوفي) الصغير أي القصاص (قوله راجح) لان العفو مندوب

(قوله وعندهما) أي عند الصاحبين (قوله وثمرة الخلاف) أي بين الامام وصاحبيه (قوله عليه) أي على القصاص (قوله لما كان) أي القصاص (قوله عن الميت) أي عن طرف الميت فأحد الورثة كأنه أثبت القصاص عن طرف الميت فلا حاجة للغائب الى اعادة البينة عند حضوره (قوله دونه) أي دون الميت (قال ووجب القصاص الخ) فان القصاص

ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة ولو كان طريقه الوراثة لما كلف لان أحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين (واذا انقلب مالا صار موروثا) أي اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا فتقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص لضرورة عدم امكان رعاية التماثل فاذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا وهذا لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاصل والسبب وجد في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون موروثا والدليل على انه يجب من الاصل وأنه موروث ان حق الموصى له يتعلق بالدية وان كان لا يتعلق بالقود فلو لم يكن كذلك لما تعلق بها حقه وتعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل أي يأخذ كل واحد من الدية بقدر حقه لانه متجزئ بخلاف القصاص لانه لا يتجزأ فيثبت لكل واحد منهم كملا ولكل واحد منهم أن يستوفيه ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما من الصلاحية لحاجة الميت وعدم الصلاحية ومن التجزي وعدمه (ووجب القصاص للزوجين) لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لثبوت الاتحاد بين الزوجين (كما في الدية) أي وجب بالزوجية نصيب في الدية لان الزوجية سبب الخلافة وأحد الزوجين يتصرف في مال الآخر فوق ما تتصرف الاقارب فصارت كالنسب (وله حكم الاحياء في أحكام الآخرة) وهي ما يجب له على غيره بسبب ظلم ظلم عليه غيره أو ما يجب له بسبب الحسنات والطاعات وما يجب عليه بسبب المعاصي والجنايات وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات أو عقاب وملامة بسبب المعاصي والسيآت فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه يكون فيه الى مدة ثم يخرج منه وهو روضة دار المتقين أو حفرة نار للخاسرين فيقال للمتقي نم نومة العروس لا خوف عليك ولا بؤس فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما مضى عليه في منزل القبر الابتلاء بسؤال منكر ونكير في الابتداء ونرجو الله أن

الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا وأقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان أحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها (واذا انقلب) أي القصاص (مالا) بالصلح أو بعفو البعض (صار موروثا) فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب أحد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية (ووجب القصاص للزوجين كما في الدية) فينبغي أن تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولما أنه عليه السلام أمر بتوريث امرأة أشيم الضبابي من عقل زوجها أشيم (وله) أي للميت (حكم الاحياء في أحكام الآخرة) لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير أو يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي

شرع لدرك الثأر وبناؤه على المحبة وهي متحققة بين الزوجين أيضا (قوله من الزوج) أي من طرف زوجها المقتول (قوله من المرأة) أي من طرف المرأة المقتولة (قوله لان وجوبها) أي وجوب الدية (قوله به) أي بالموت (قوله أنه عليه السلام أمر الخ) كذا أورد ابن الملك في شرحه للمنار والسيد السند في شرح السراجية والضباب بلدة في العرب كذا قال عبد النبي الاحمد نكري في حاشيته على الفرائض الشريفية وفي منتهى الارب ضباب بالكسر قومى ست از عرب از أولاد معاوية بن كلاب ابن ربيعة ضبابي منسوب ست بوى والعقل الدية وقال السيد السند نافلا عن الزهري ان قتل أشيم كان خطأ (قوله كالمهد للطفل) فان الميت يوضع في القبر للخروج منه في المنتخب مهد كهواره وهو موضعي كه براى كودك مهيا وهموار سازند (قوله من الحقوق الخ) بيان لما يجب له على الغير ولما يجب للغير عليه أي

ما يجب له على الغير من الحقوق والمظالم وما يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم والمراد بالحقوق الحقوق المالية وبالمظالم المظالم التي ترجع الى النفس أو العرض (قوله وما تلقاه) أي ما تلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما تلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتلقي پيش رفتن علاقات كذا في المنتخب

(قوله المعترضة) أى على الاهلية (قوله هو ضد العلم) وهو بمعنى اعتقاد الشئ على ما هو عليه فى الواقع فالجهل اما بسيط وهو
عدم العلم عما من شأنه أن يعلم واما مركب وهو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه فى الواقع (قوله وانما عد) أى الجهل
(قوله لكونه خارجا الخ) فكانه عارض لحقيقته (قوله لما كان) أى الانسان (قوله جعل تركه) أى ترك اكتساب العلم
(قوله لا يصلح عذرا فى الآخرة) فهو ان مات على الكفر يخلد فى النار وفى الدنيا ان لم يقبل الذمة ولم يسلم فيقاتل معه بعد
الدعوة ولا يناظر معه اذ لا سبيل للمناظرة مع المكابر (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية وهذا بيان لفائدة قيد المتن فى الآخرة (قال
صاحب الهوى) أى صاحب البدعة وهو الذى اتبع الهوى وترك الادلة القاطعة الجلية وجهله دون جهل الكافر لا يكفر به بل
يفسق ونحن نناظر معه ونلزمه قبول الحق بالدليل ولا نعمل على تأويله الفاسد والهوى بالفتح مقصور رأى خواست كذا فى منتهى الارب
(قوله بانكار الصفات الخ) فان المعتزلة قالوا انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومتكلم بلا كلام وهكذا
وهذا كلام لا معنى له
عند التحقيق الا انكار
الصفات (قال وجهل
الباغى) وحكمه أن يناظر
وتدفع شبهته فان رجع
فبها والا يقاتل (قوله الامام
الحق) الثابت امامته
بالدليل الجلى والباغى
هو الخارج عن طاعة
الامام الحق كذا فى المعدن
شرح الكنز (قال حتى
يضمن) أى الباغى (مال
العادل) أى مطيع الامام
(قوله اذا لم يكن له) أى
الباغى (منعة) أى عسكر
وهو جمع مانع وهو الجيش
لانه يمنع ويدفع الخصم كذا
قيل (قوله الزامه)
أى الزام الباغى (قوله
فلا يؤاخذ) أى الباغى
فى الدنيا (بضمان ما أتلفه)
أى فى وقت القتال وأما فى الآخرة فيؤاخذ ويأثم وقوله بعد التوبة متعلق بقوله يؤخذ (قال وعين
الكتاب) أو الاجماع القطعى وانما لم يذكر المصنف الاجماع لانه مندرج فى الكتاب لثبوته منه (قوله فانه) أى فان قياس الشافعى
رحمه الله (قال والسنة المشهورة) وأما مخالفة السنة المتواترة فصريح البطلان والواو بمعنى أو (قوله فالجهل بفتوى الخ)
أى فالجهل المتلبس بفتوى الخ (قوله لحديث جابر كنا نبيع الخ) روى أبو داود عن جابر قال بعنا أمهات الاولاد على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر رضى الله عنه فلما كان عمر رضى الله عنه نهانا عنه فانتهينا (قوله أعنى قوله عليه السلام لامرأة الخ)
روى الدارمى عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت أمة الرجل منه فهى معتقة عن دبر منه أو بعده (قوله
والجهل فى نحوه الخ) فى المنهية هذا اذا كان لفظ نحوه داخلا تحت مخالفة السنة ويكون مثال مخالفة الكتاب متروكا فى المتن كما حررت
وأما اذا كان لفظ نحوه ناظرا الى مخالفة الكتاب فيكون نظير مخالفة الكتاب أيضا مذكورا فى المتن بالاجمال ولكن على غير ترتيب اللف
فتأمل انتهت

يصيره للنار وضة بفضله وكرمه (ومكتسب وهو أنواع الاول الجهل وهو أنواع جهل باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكافر وجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وأحكام الآخرة وجهل الباغى حتى يضمن مال العادل اذا أتلفه وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الاولاد) اعلم أن العوارض نوعان سماوى وهو عشرة أنواع الصغر والجنون والعته والنسيان

واذ فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا فى بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله (ومكتسب) عطف على قوله سماوى وهو ما كان لاختيار العبد مدخل فى حصوله (وهذا أنواع) الاول (الجهل) الذى هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه أصلا فى الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان أو لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له (وهو أنواع جهل باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا فى الآخرة وان كان يصلح عذرا فى الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة (وجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وأحكام الآخرة) كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة (وجهل الباغى) باطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (اذا أتلفه) اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان وأما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الاسلام (وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب) كجهل الشافعى رحمه الله فى حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الاولاد) ونحوه فالجهل بفتوى بيع أمهات الاولاد جهل من داود الاصفهانى وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور أعنى قوله عليه السلام لامرأة ولدت من سيدها هى معتقة عن دبر منه والجهل فى نحوه كجهل الشافعى رحمه الله فى جواز القضاء بشاهد

والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس وهما نوع واحد والموت وقد مر تقرير المجموع
ومكتسب من جهة العبد وهو سبعة أنواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر والاكراه
وانما عد الجهل من العوارض المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كأنه اكتسبه
ولم يعد الرق من العوارض المكتسبة لانه جزاء الكفر في الاصل ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية
لانها تثبت جبرا من الله تعالى و بعد ما ثبت الرق لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل ثم الجهل
ثلاثة أنواع جهل لا يصلح عذرا وهي أربعة أنواع أولها وهو الاقوى جهل الكافر فانه لا يصلح عذرا أصلا
لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل بيانه أن حدوث العالم ثابت حسا ومشاهدة لكونه محاطا
بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد علم أن الحادث
لا بد له من محدث لانه جائز الوجود والعدم وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات
ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعد ما كان عدما دليل على أن له محدثا فكان الكافر على
هذا منكرا لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرا جاحدا بعد وضوح الدليل
ضرورة واختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام فقال أبو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة
للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت ولهذا كان
حكمهما ثابتا فيما سلف من الزمان حتى لو أراد واحد منا التعرض عليه باتلاف خمره فانه يدفعه بديانته ولو
أراد أن يقيم الدليل عليه يدفعه أيضا ثابتة ليصير الخطاب قاصرا عليهم في أحكام الدنيا استدراجا لهم وهو
الاستدناء قليلا قليلا الى الهلاك ومكرا عليهم وهو الاخذ على الغرة وتمهيدا لعقاب الآخرة وتحقيقا
لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس
وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كأنهم فيها وأما فيما لا يحتمل التغير عقلا كعبادة الصنم والنار
وغير ذلك فلا يصلح دافعا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ويبنى على هذا انه جعل الخطاب
بتحريم الخمر والخنزير كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من التقويم وايجاب الضمان بالاتلاف
وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون أنه
لم يكن رسولا وولاية الالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم
حتى اذا وطئها بذلك ثم أسلما كانا محصنين فيحد قاذفهما واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها
عنده ولا يفسخ حتى يترافعا وبطلبا من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق بينهما أما اذا طلب أحدهما من
القاضي حكم الاسلام ولم يطلب الآخر فلا يفرق بينهما عنده وعندهما يفرق فان قلت ديانة الكافر
لا تصلح حجة متعدية بالاتفاق ألا ترى أنه اذا تزوج المجوسي بنته ثم هلك عنها وعن بنت أخرى فالثلثان
لهما بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتهما لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي أن
لا تجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف
الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى التناقض وهذا لان ما قلت يفضي الى أن لا تعتبر ديانتهم أصلا وقد
اعتبرت ديانتهم بالاجماع في أخذ العشر من خمور أهل الحرب ونصفه من خمور أهل الذمة ومن ثمنها عند
الشافعي رحمه الله فدل أن ديانتهم معتبرة وما قلت يفضي الى أن لا تعتبر ديانتهم فيتناقض والتناقض
مردود واذا لم يكن اعتبار ديانتهم في أخذ العشر منهم حجة متعدية فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها بل
ديانتهم تصير حجة عليهم وتأخذ منهم باعتبار ديانتهم وانما لا نأخذ من خنازيرهم لان ولاية الاخذ باعتبار

و يمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر
وأول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال أسلافنا وان كنا لم نجتر عليه

(قوله ويمين) أي يمين المدعي (قوله فانه) أي فان جواز القضاء بشاهد ويمين (قوله للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الخ) روى البيهقي عن ابن عباس مرفوعا البينة على المدعي واليمين على من أنكر كذا قال النووي في شرح صحيح مسلم (قوله به) أي بيمين المدعي (قوله وقد نقلنا كل هذا على نحو الخ) ايماء الى أن هذه الامثلة لا تطابق الممثل لها فان الاجتهاد المخالف للنص القطعي المفسر الغير القابل للتأويل جهل باطل قطعا وهذه الامثلة ليست كذلك لان فتوى حل متروك التسمية عامدا ليس مخالفا للآية القطعية فان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ظنية فانه قد خص منه متروك التسمية ناسيا وقس على هذا كذا قيل وقد مر نبذ من هذا (قوله وان كنا لم نجتر عليه) لان في هذا البيان سوء الادب في منتهى الارب اجترأ عليه دلير كرديد بروى

الجناية وامام المسلمين يحمى خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمى خنزير نفسه فكذا لا يحميه على غيره وهذا الذى ذكرنا الدفع سؤالهم وحقيقة الجواب أنا لا نجعل الدية متعدية فى جميع هذه المسائل بل الكل بناء على أن ديانتهم دافعة وهذا لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام بالدليل بيانه أن الخمر كانت فى الاصل متقومة وانما أبطل النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة لالزامنا اياهم بالنص لا مثبتة تقومها واذا بقى تقومها على الاصل وقد وجد سبب الضمان وهو الاتلاف من المسلم حسا فيضمن وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك فهو شرط الضمان لانه قائم بالمحل ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم لكن المسلم يدعى عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة فى الاصل فيجب الضمان باتلاف المتلف لا بتقوم المتلف وانما قلنا ان الضمان اذا أضيف الى التقوم كانت متعدية لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود فى حق المسلم فلو ثبت انما ثبت بالزام الكافر على المسلم وذلك منتف وكذا الاحصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته باعتقادهم وديانتهم بل هو مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسا وأما النفقة فانها شرعت فى الاصل بطريق الدفع أى دفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون الزاما فعلم أن وجوب النفقة فى نكاح المحارم لم يكن باعتبار أن ديانتها متعدية بل باعتبار دفع الهلاك فانها لما كانت محبوسة له وجب نفقتها عليه دفعا لهلاكها لان كونها محبوسة بحقه سبب لعجزها عن الانفاق على نفسها عن مالها وما لها من المال لا يفى بالنفقة الدارة فصار سبب الهلاك ألا ترى أن الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا قصد قتله أى اذا قصد الاب قتل الابن فانه يحل للابن دفعه بالقتل دفعا للهلاك عن نفسه ولا يحبس الاب بدين الابن عند مماطلته لانه جزاء لظلمه ابتداء لا دفع للضرر عن الابن كما لا يقتل به قصاصا فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه والا لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الاخرى زيادة الميراث فان قلت قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح قلت قال كثير من مشايخنا بان على قياس قول أبى حنيفة رحمه الله ينبغى أن تستحق الميراث بالزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور فى الكتب مطلقا قولهما كذا ذكر البوغزى فى طريقته وذكر الامام خواهرزاده رحمه الله فى مبسوطه وانما لم يتوارثا لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينه فلذا لم يثبت الارث فى نكاح المحارم وقال القاضى فى الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد فى حق الاخرى التى نازعته فى الارث وهذا لانهما لما تخاصما الى القاضى دل أنهما ما اعتقدت ذلك وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت الاخرى تنازعه وتنكر صحته وهى تحتاج الى الالزام عليها فلا يصلح هذا النكاح المتنازع فيه حجة على الاخت الاخرى فى استحقاق الارث واذا لم يفسخ بمرافعة أحدهما فقد جعلنا الديانة دافعة وانما يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما وقيل الجواب الصحيح عن فصل النفقة أنهما اذا اتفقا فقد دانا بصحة النكاح فيؤخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند القاضى بعد النكاح بان لا ينفق عليه لا يعتد لانه التزم ذلك بديانته فلا يسقط ذلك الا باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف منازعة من ليس فى نكاحهما أى البنت الاخرى لانها لما نازعت أختها فى استحقاق الارث علم أنها لم تلتزم هذه الديانة ولم يوجد منها ما يدل على الالتزام سابقا وأما القاضى فانما لزمه القضاء بتقلد القضاء لا بخصومتها وقد وافق أبو يوسف ومحمد أبا حنيفة رحمهم الله فى أن ديانتهم دافعة لا متعدية ملزمة الا أنهما قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان

حكماً أصلياً فاذا قصر الدليل بسبب دياناتهم بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن أمراً أصلياً ألا ترى أن الرجل لم تحل له أخته من بطن واحد في زمان آدم عليه السلام فعلم انه كان حكماً ضرورياً لا أصلياً حيث تقدر بقدر الضرورة واذا كان كذلك لم يجز استبقاؤه بقصور الدليل فلم يحد قاذفه لانه صادق في مقالته أما حل الخمر والخنزير فقد كان أمراً أصلياً فأمكن استبقاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم ولان حد القذف مما يدرأ بالشبهات فصار قيام دليل التحريم وهو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم شبهة في درء الحد عن قاذفه والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل وهو ما قالا ان نكاح المحارم لم يكن أمراً أصلياً فلم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فكان النكاح فاسداً فلم يكن الحبس به موجباً النفقة كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين وأما على هذا الطريق وهو أن حد القذف مما يدرأ بالشبهات فصار قيام دليل التحريم شبهة فهذا الدليل يقتضي أن تكون لها النفقة لانه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث أسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة وانما لم تجب لانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء فصارت كالميراث ولهذا لم يشترط لها حاجة المستحق فان نفقة المرأة تجب وان كانت فائقة في اليسار ولو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما قال أبو حنيفة رحمه الله لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة اليها فعلم أنها صلة مبتدأة فلو أوجبنا النفقة لكانت دياناتها ملزمة لا دافعة والجواب لابي حنيفة رحمه الله عما قالا ان النفقة صلة مبتدأة ولم تشرع لدفع الهلاك لانه لم يشترط لها حاجة المستحق أن الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر فكانت الحاجة متحققة ضرورة بيانه أن المرأة وان كانت غنية فهي محبوسة لحقه ومالها وان كان كثيراً فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها فتحتاج الى النفقة فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك والشافعي رحمه الله جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فأما سائر الاحكام كوجوب الضمان على المتلف ووجوب النفقة وغير ذلك فلا تثبت لانا لو قلنا بثبوتها لكانت دياناتهم ملزمة والجواب عما قال ان سائر الاحكام لا تثبت لانه يؤدي الى أن تكون دياناتهم ملزمة أن تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة والعصمة هي الحفظ ولا تصير الاموال والنفوس محفوظة عن أيدي المسلمين الا بعد أن يجب الضمان باتلافهم فوجب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف المتلف وحد القذف يجب بقذف القاذف لا باحصان المقذوف فكانت دياناتهم دافعة لا متعدية ولا يلزم على قولنا ان دياناتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربا فلا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في دياناتهم لان من أصل دياناتهم تحريم الربا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وذلك مثل خياناتهم فيما ائتمنوا في كتبهم فانهم نهوا عن ذلك قال الله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وذلك كاستحلالهم الزنا فانه حرام في الاديان كلها ✽ وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأ الفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تفادياً عن التشبيه فان واحداً منا يسمى بذلك فلو أطلقناه على الباري لأدى الى التشابه في الاسم وذلك منتف والمعتزلة امتنعت عن اثبات معاني هذه الاسماء فانهم يقولون بأنه عالم وقادر ولا يقولون ان له علماً وقدرة لما أنه يفضي الى التشابه لما بينا والمشبهة أثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوها من جنس صفات البشر وأحكام الآخرة كانكار المعتزلة عذاب القبر تشبثاً بان تعذيب من لا حياة له محال والرؤية تمسكاً بان رؤية من ليس في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة من النار قياساً الاحد

الفريقين على الآخر أعنى الاشقياء على السعداء كيف وقد ورد التنصيص على الخلود فى الفريقين فهذا الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخر السورة وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولو ثبت التشابه بمجرد اطلاق الاسم لتماثلت المتضادات وكما لا يثبت التشابه باطلاق اسم الموجود عليه وعلينا لا يثبت باطلاق غيره من الاسماء وقوله تعالى أنزله بعلمه وهو الرزاق ذو القوة المتين وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالما قادرا بدون العلم والقدرة لان الاسماء المشتقة من المعانى لا يتصور ثبوتها بدون تلك المعانى وقوله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والله تعالى قادر على أن يخلق فيه حياة بقدر ما يتألم به وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار * وثالثها جهل الباغى فانه لا يكون عذرا أيضا لانكاره الدليل الواضح الدال على امامة على رضى الله عنه وهو اجماع الامة والنصوص الدالة على امامته فكان جهل صاحب الهوى والباغى باطلا كالاول الا أن صاحب الهوى متأول بالقرآن فان نافى الصفات والرؤية والخروج من النار متأول بقوله تعالى ليس كمثله شئ وبقوله تعالى لا تدركه الابصار وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والباغى متأول بقوله كتب عليكم القصاص فى القتلى فكان جهلهما دون جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بان لم يغل فى هواه أو من ينتحل الاسلام بان غلا فى هواه حتى كفر لزمنا مناظرته والزامه واظهار فساد تأويله كما بيناه فى العمدة ومدارك التنزيل ولهذا قلنا اذا أتلف الباغى مال العدل أو نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام تلزمه لانه مفيد لامكان الالزام بالدليل لكونه مسلما فاذا صار للباغى منعة سقط ولاية الالزام ووجب العمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان لانه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل أسراهم قطعا لمادة شرهم لانهم يسعون فى الارض بالفساد والتذفيف على جريحهم وهو بالدال والذال الاسراع فى القتل والمراد هنا اتمام القتل ولم نضمن نحن أموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع بين المورث والوارث فلم يثبت اختلاف الدين الذى يمنع الارث والقتل حق فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كما فى القصاص وهم لم يحرموا أيضا ان قتلوا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل منهم فى حكم الدنيا بشرط المنعة فى حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا فى الحقيقة وهذا لانهم يقولون نحن على الحق وأنتم على الباطل فلزمنا مجاهدتكم وليس لنا ولاية الالزام عليهم وديانتهم معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر عندهم ووجب حبس الاموال لزجرهم ولم نملك أموالهم لان أصل الدار واحد اذ الكل دار الاسلام وهى بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق أن الفريق الآخر على الباطل فتثبت العصمة بوجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة ... أن الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك بخلاف أهل الحرب لان الدار مختلفة من كل وجه والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا فى حقهم ولهم فى حقنا من كل وجه * ورابعها جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة

من علماء الشريعة أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة فانه ليس بعذر أصلا مثل الفتوى ببيع أمهات الاولاد فانه مخالف للاجماع لان الامة أجمعت على عدم جواز بيعهن والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب واستباحة متروك التسمية عمدا فانه مخالفة للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي فانه مخالفة للكتاب وهو قوله تعالى ذلك أدنى أن لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وقد مر تحقيقه في قسم السنة ومثل القول بالقصاص في القسامة لانا أمرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه ولا يكون ذلك عذرا لهم أصلا وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ أي ما كان على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ (والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان أداء الظهر بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصلح شبهة وعذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده أن العصر جائز جاز ذلك لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من لا يقول بوجوب الترتيب يقول بأن كل فرض أصل بنفسه فلا يكون تبعا شرطا لغيره قياسا على ما اذا ضاق الوقت أو كثرت الفوائت وكمن قتل وله وليان فعفا أحدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة فان عند بعض العلماء لا يسقط القصاص (أو في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة كالمحتجم اذا أفطر على ظن أنها فطرته) أي ظن أن الحجامة فطرته وظن أنه على تقدير الاكل بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما تسقط بالشبهة (وكمن زنى بجارية والده أو والدته على ظن أنها تحل له) فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطء الاب

(والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة) دارئة للحد والكفارة (كالمحتجم) الصائم (اذا أفطر) عمدا بعد الحجامة (على ظن أنها فطرته) أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه وأما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد فأفطر بعده عمدا لا تجب الكفارة (وكمن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له) فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة أن ينتفع أحدهما بمال الآخر وأما اذا ظن أنها لم تحل له فانه يجب الحد حينئذ بخلاف جارية ولده فانها تحل بكل حال سواء ظن أنها تحل له أو لا وبخلاف جارية أخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك

أما لو ظن أن الحجامة لا تفطر الصوم ثم أكل بعد الحجامة فعليه القضاء والكفارة (قوله في موضع الخ) أي في موضع تحقق فيه الاجتهاد الصحيح (قوله لقوله عليه السلام أفطر الخ) رواه أبو داود وابن ماجة والدارمي وقال الشيخ الامام محيي السنة رحمه الله وتأوله بعض من رخص في الحجامة أي تعرضا للافطار المحجوم للضعف والحاجم لانه لا يأمن من أن يصل شيء الى جوفه بمص الملازم كذا في المشكاة وقال على القاري الملازم جمع ملزمة بالكسر قارورة الحجام التي يجتمع فيها الدم (قوله ولكن قال الخ) يعني أن الحكم بسقوط الكفارة بالظن مجرى على ظاهره عند فخر الاسلام ومتابعيه لكن قال شيخ الاسلام خواهر زاده لو لم يستفت الخ (قوله لا تجب الكفارة) لان على العامي أن يعمل بفتوى المفتي وكذا لا تجب الكفارة اذا بلغه الحديث ولم يعرف تأويله ثم أكل عمدا (قال انها) أي جارية الوالد (قوله لا يلزمه) لان الشبهة دارئة للحد لكنه زنا حقيقة فلا يثبت نسب المولود وان ادعاه الواطئ (قوله انها) أي جارية الوالد (قوله فانها تحل) أي على الوالد فانه عليه السلام قال أنت ومالك لابيك فان هذا الحديث يفيد انتفاع الاب بمال الابن لكن حل الوطء يستدعي الملك فصارت تلك الامة مملوكة للاب قبيل الوطء حكما فيعطي قيمتها الابن ويثبت نسب المولود منه وحينئذ لا حد على الاب الواطئ أصلا لا رأسا لدليل الشرعي المذكور الشبهة بلا فرق بين ظنه الحل وعدم ظنه (قوله لان الاملاك متباينة) فلا يكون هذا محل الاشتباه حتى يصير الجهل عذرا

جارية ابنه لا يوجب الحد وا القرابة واحدة وهذا القرب لما أوجب تأويلا في أحد الطرفين اشتبه على الولد فظن أنه يوجب تأويلا في الطرف الآخر كما في الشهادة وكذا في جارية امرأته لانه ينتفع بمالها من غير استئذان وحشمة فظنه في الاستمتاع فصار هذا التأويل في موضع الاشتباه وشبهة في الحد دون النسب والعدة أي تؤثر في سقوط الحد ولا تؤثر في ثبوت النسب والعدة لان الوطء حصل في غير الملك فكان زنا لكن بحكم الاشتباه يسقط الحد أما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه أو من كل وجه أو حق في المحل ولم يوجد بخلاف ما اذا وطئ جارية أخته أو أخيه وقال ظننت أنها تحل لي فانه يحد لانه لا بسوطة في المال هنا فلم يستند الظن الى دليل فلا يلتفت اليه وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم أعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون جهله عذرا أما الخمر فانها كانت حلالا في وقت وبخلاف الذمي اذا أسلم ثم شرب الخمر وقال لم أعلم بحرمتها فانه يحد لانه بالسكون في دارنا عرف حرمتها فهذه المسائل بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو أن الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد وفي غير موضع الاشتباه لا (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه يكون عذرا) له في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا الخطاب في أول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة قباء فانهم كانوا في الصلاة حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وقالوا للنبي عليه السلام كيف صلواتنا الى بيت المقدس قبل علمنا فنزل وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس لان الصلاة لا تكون الا بالايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا لانه نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية تحريم الخمر قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا فأما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر لكن لا يطلب الماء في العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز (ويلحق به جهل الشفيع) حتى اذا بيعت دار بجنب داره ولم يعلم بالبيع يكون جهله عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها وفيه الزام لانه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه الزام يتوقف على علم من يلزمه كما في أحكام الشرع فان ما فيه الزام على المكلف يتوقف على علمه الا أن الخطاب لما انتشر في دار الاسلام لم يشترط حقيقة العلم ثمة وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفيا يشترط حقيقة العلم فشرط أبو حنيفة رحمه الله في الذي لم يبلغه من غير رسالة العدد أو العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام لانه الزام على المسلم أما اذا كان رسول الامام فلا يشترط ذلك لانه قائم مقام الامام وفي تبليغ الشرائع الى الحربي الذي أسلم في دار الحرب كلام بيتنه في قسم السنة

(قوله بالشرائع) متعلق بقول المصنف الجهل (قوله ليست بمحل الخ) فهو ليس بمقصر في طلب الاحكام فان الدليل في نفسه خفي هنالك (قوله اذ ربما يمكنه السؤال الخ) فهو مقصر في طلب الاحكام (قوله أي بجهل من أسلم الخ) أي عن أحكام الاسلام (قوله في كونه الخ) متعلق بقوله ويلحق (قوله بالبيع) أي بيع الدار المشفوعة (قوله لا يبطلها) أي الشفعة

متباينة عادة (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا) بالشرائع والعبادات (وانه يكون عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام الاسلام بخلاف الذمي اذا أسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السؤال عن أحكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلاة والصوم من وقت الاسلام (ويلحق به) أي بجهل من أسلم في دار الحرب في كونه عذرا (جهل الشفيع) بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها ولو علم به لا يكون سكوته حتى لا تبطل به الشفعة

(وجهل الامة) المنكوحة اذا أعتقت (بالاعتاق) يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها أي دليل ثبوت الخيار وهو العتق لتفرد المولى به (أو بالخيار) أي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالاعتاق يكون عذرا لانها لاتقدر على معرفة أحكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها تدفع ضرر زيادة الملك عليها ودفع الضرر يتوقف على حقيقة العلم اذ لا يتصور الدفع من الجاهل بخلاف البكر الصغيرة اذا بلغت وقد زوجها أخوها ولم تعلم بخيار البلوغ فانه يجعل سكوتها رضا ولم يجعل جهلها بالخيار عذرا لانها حرة تقدر على معرفة أحكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل لانه بتقصير من جهتها ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها اذ النكاح ثابت ولا يزداد شيء ببلوغها أما المعتقة فانها تدفع زيادة القيد ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء فشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى اذا ردت النكاح بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح بدون قضاء القاضي ولهذا يثبت التوارث اذا مات أحدهما بعد ردها النكاح قبل القضاء به وفي خيار المعتقة يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها دافعة لا ملزمة وما يلزم على الزوج فهو ضمني والدفع والرد صحيح من غير القضاء (وجهل البكر البالغة بانكاح الولي) أي اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت (وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده) أي جهل الوكيل بالوكالة يكون عذرا حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان في صيرورته وكيلا ضرب ايجاب والزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالة حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه لا يتمكن من أن يشتريه لنفسه فلا يثبت بدون علمه وهذا لان حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته فلأن لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته بدون علمه أولى وكذا جهل المأذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف المأذون أو الوكيل قبل بلوغ الخبر اليه لا ينفذ تصرفه ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل لان الشراء لا يتوقف ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف الفضولي لان فيه ضرب ايجاب والزام فانه يلزمه ما حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة المأذون وكسبه و يطالب به في الحال واذا لم يكن مأذونا لم يكن مطالبا به في الحال الا أنه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير ان شاء قبل الوكالة والاذن وان شاء لم يقبل وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر و جهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه يكون عذرا لان فيه الزاما حيث يكون التصرف واقعا للوكيل وسالبا ولاية المأذون و يصير المولى مختارا للفداء بالتصرف في العبد الجاني وهذا لان العبد اذا جنى جناية خطأ فالمولى مخير فيه بين الدفع والفداء واذا

(وجهل الامة بالاعتاق أو بالخيار) فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا أعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين أن تبقى تحت تصرف الزوج أو لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق أو بأن الشرع أعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق أو بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع التي من جملتها الخيار (وجهل البكر بانكاح الولي) فانه يكون أيضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير أو الصغيرة غير الاب أو الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل (وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده) فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق أي بالوكالة والاذن وضده أي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما و ينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما

(قوله أو بأن الشرع الخ) أي علمت بالاعتاق ولم تعلم بان الشرع الخ (قوله كان جهلها عذرا) فلا يبطل خيارها بالسكوت عن طلب الفسخ جهلا (قوله لان المولى الخ) متعلق بقوله كان جهلها عذرا والاستبداد تنها بكارى ايستادن ومنفرد بكارى شدن كذا في المنتخب (قوله ولعله) أي لعل المولى لم يخبرها به أي بالاعتاق (قوله ويثبت لهما الخ) لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب والجد (قوله فان جهلا) أي وقت البلوغ (قوله يكون عذرا) لخفاء الدليل فان الولي مستبد بالانكاح (قوله والمانع) أي شغل خدمة المولى كما كان للامة (قوله فلا يعذر الخ) لكونها مقصرة (قال والمأذون) أي العبد المأذون بالتجارة (قوله والاذن) أي اذن التجارة (قوله بالعزل) أي عن الوكالة والحجر أي عن التجارة (قوله تصرفهما) أي تصرف الوكيل والعبد المأذون (قوله في الصورة الاولى) أي قبل العلم بالوكالة و بالاذن (قوله و ينفذ تصرفهما) أي تصرف الوكيل والعبد المأذون (عليهما) أي على الموكل والمولى (في الصورة الثانية) أي قبل العلم بالعزل والحجر

(قال والسكر) هو غفلة تحصل باستعمال بعض المشروبات والمأكولات (قال كشرب الدواء) فبكونه دواء صار مباحا وان لم يشرب بدوائيته فصار محرما (قوله مثل البنج والافيون) قال ابن الملك فى شرحه اعلم أن نفر الاسلام وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من أمثلة المباح مطلقا وذكر قاضيخان فى شرحه للجامع ناقلا عن أبى حنيفة رحمه الله أن الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فأكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام انتهى وأما الافيون ففى جامع الرموز أنه حلال وفى الدر المختار ويحرم أكل البنج والافيون لانه مفسد للعقل ويصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة انتهى والبنج فى الفارسية أجواثن خراسانى (قوله بالقتل) متعلق بالمكره ويعطف عليه قوله أو بقطع الخ وقوله وشرب الخ معطوف على قوله شرب المكره الخ (قوله اياه) أى الخمر (قوله مانعا) أى من التصرفات لان هذا السكر ليس من جنس اللهو بل بمباح وبهذا السكر عذر (قوله فيمنع الخ) اذ لا اعتبار بعباراته (قوله كالخمر والسكر ونحوه) الخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والسكر بفتحتين وهو النيء من ماء الرطب اذا اشتد وقذف بالزبد ونحوه نقيع الزبيب وهو النيء من ماء الزبيب بشرط أن يقذف بالزبد بعد الغليان كذا فى الدر المختار (قال فلا ينافى الخ) لان السكر لا يؤثر فى العقل بالاعدام ومدار الخطاب على العقل

تصرف المولى فيه بالاعتاق ونحوه صار مختارا للفداء فيجب عليه موجب الجناية وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى أعتقه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فى صاحب خيار الشرط فى البيع اذا فسخ العقد بغير علم صاحبه انه لا يصح وانما يصح بحضرمنه وان أجاز بغير علم صاحبه جاز اجماعا لان الخيار يمنع حكم العقد وهو الملك اذ الشرط داخل على حكم العقد والمعلق بالشرط عدم قبله فاذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد لعدم الاختيار فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم لا أن شرط الخيار وضع للفسخ فيصير من له الخيار بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام لان صاحبه ربما يجرى على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد فيشترط علم صاحبه قبل مضى مدة الخيار دفعا للضرر عنه فان بلغه رسول صاحب الخيار أن صاحب الخيار فسخ العقد صح فى الثلاث بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته ليست بشرط فكذا عدالة من قام مقامه وبعد الثلاث لا يصح فاذا بلغه فضولى فى الثلاث شرط العدد أو العدالة عند أبى حنيفة خلافا لمحمد رحمهما الله فان وجد أحدهما أعنى العدد أو العدالة صح التبليغ فى الثلاث ونفذ الفسخ وبعد مضى المدة لا يصح وبطل الفسخ وأبو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فأضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه فلا يتوقف على علمه وهذا لان الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة لانه بناء عليه والرضا بالسبب يكون رضا بالحكم ولا يكون الزاما عليه بل يكون ذلك بالتزامه فيصح بدون علمه فاجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا ان الخيار لم يوضع للفسخ اذ لو كان موضوعا للفسخ لما جازله الاجازة فكيف يقال انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه وصاحبه لا يملك الفسخ ولا تسليط فيما لا يملكه المسلط وانما جازت الاجازة لانه لا يلزم الآخر باجازته شئ اذ العقد لازم من جانب من لا خيار له (والسكر وهو ان كان من مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات وان كان من محظور فلا ينافى الخطاب ويلزمه أحكام الشرع وتصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة والاقرار بالحدود الخالصة)

(والسكر) عطف على الجهل (وهو ان كان من مباح) أى حصل من شرب شئ مباح (كشرب الدواء) المسكر مثل البنج والأفيون على رأى المتقدمين دون المتأخرين (وشرب المكره والمضطر) أى شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه (فهو كالاغماء) يعنى يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك (وان كان من محظور) أى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر ونحوه (فلا ينافى الخطاب) بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ان كان خطابا فى حال السكر فهو المطلوب أنه لا ينافى الخطاب وان كان فى حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز (وتلزمه أحكام الشرع وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير) زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيه له على أن مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له فى ابطال أحكام الشرع (الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة) فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان

(قوله الصحو) فى المنتخب صحو بالفتح هوشيارى وهوشيار شدن از مستى (قوله اذا سكرتم) وخرجتم عن أهلية الخطاب (قوله له) أى للخطاب (قوله فلا يجوز) لاستلزامه اجتماع المتنافيين فان النهى يصح عما يمكن أن يفعل وفى حالة الجنون أو السكر لا يصح أن يفعل فكيف يكون مخاطبا بالنهى فى هذه الحالة (قال أحكام الشرع كلها) كالصلاة والصوم وغيرهما (قال والاقارير) فى منتهى الارب الردة اقرار بكفت برخود ثابت كردن چيزى را (قال بالحدود الخالصة) أى بما يوجب الحدود الخالصة التى لا يكون فيها حق العبد

اعلم أن السكر سرور يغلبه وهو نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور أما السكر بطريق المباح فمثل سكر المكره على شرب الخمر بالقتل أو قطع العضو فانه يباح له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش وسكر به وهذا لان الخمر في حالة الاضطرار باقية على الحل الاصلي لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فصدر الكلام للتحريم والاستثناء من التحريم اباحة وكذلك اذا شرب دواء فسكر به كالبنج والافيون أو شرب لبنا فاسكره كلبن الرماك وكذلك على قول أبي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل أو الذرة فانها حلال ولا يحد شاربه عنده وان سكر منه لان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو في الاصل والكلام فيما اذا لم يشرب بها متلهيا حتى تصير حراما فصار من أقسام المرض وأما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق وهو المطبوخ أدنى طبخة والمنصف فان كل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد أي صار مسكرا وكذا نقيع التمر والزبيب حرام اذا غلا واشتد والمراد النيء من ماء الرطب والنيء من ماء الزبيب وكذا السكر من النبيذ المثلث أو نبيذ الزبيب المطبوخ لان هذا وان كان حلالا على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فانما يحل بشرط أن لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به لانه مطرب في الاصل فيصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم ألا ترى أنه يوجب الحد وهذا السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر فظاهر وان كان في حال الصحو فكذلك لا ينافي الخطاب لانه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلاة ولو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز أن يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه أضاف الخطاب الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى تلك الحالة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب ثبت أن السكر لا يبطل شيأ من الاهلية لان خطاب الشرع بناء عليها فيلزمه أحكام الشرع كلها وتصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار بالدين والعين وتزويج الصغير والصغيرة والاقراض والاستقراض والهبة والصدقة وانما يفوت بالسكر القصد لذهاب عقله دون العبارة لوجودها حسا حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحسانا لان الكفر واجب الاعدام واذا أسلم يصح اسلامه لوجود أحد الركنين والاسلام يعلو ولا يعلى واذا أقر بالقصاص أو باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف أو أقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يثبت على شيء فنعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله وهذا لا يبطل تصريح الرجوع فبدليله أولى واذا زنى في سكره حد اذا صحا لفيد فائدته واذا أقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر أو تقوم عليه البينة واذا أقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف لان الرجوع يصح فيما سوى حد القذف وهنا قد قارنه دليل الرجوع فيمتنع الحد ضرورة والاصل أن القدرة اذا عدمت بآفة سماوية لم يبق العبد مخاطبا اذ لو بقي مخاطبا لكان تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود بالنص وان عدمت بمعنى من جهة العبد بقي مخاطبا لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا وتنكيلا فاذا كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا فلزمه أحكام الشرع ولم يوضع عنه الخطاب وكذا اذا كان مباحا مقيدا بشرط أن لا يسكر منه وهو مما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا

الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا أقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو أقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف أو القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف

(قوله وهو) أي السكران (غير معتقد لما يقوله) فانه لا قصد له ولا يذكره بعد الصحو (قوله والسكر دليل الرجوع) وانما كان السكر دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على أمر ولا يثبت على كلام فان من عادة السكران أن يخلط كلامه (قوله بالحدود الغير الخالصة) أي التي فيها حق العبد (قوله فيه) أي في حال السكر

لفوت القدرة وأما ما يعتمد الاعتقاد كالردة فانها لا تثبت استحسانا لعدم ركنه وهو الاعتقاد لانه لا يكون بلا قصد ولا قصد هنا الا أن السكر جعل عذرا وما يبتنى على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحوهما فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا فيثبت وأما الحدود فانها انتقام عليه اذا صحا اذا وجد السبب منه فى حالة السكر حسا بأن زنى أو قذف أو سرق لما بينا أن السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على الكلام فأقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يعاين من أسباب الحدود وعمل فى الاقرار الذى يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص ألا ترى أنهم اتفقوا على أن السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد أبو حنيفة رحمه الله فشرط فى حق وجوب الحد بالسكر بان لا يعرف الارض من السماء والفرو من العباء والرجل من النساء فيحتمل أن يكون حد السكر فى غير الحد هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان على كلامه كما قالا به (والهزل وهو أن يراد بالشئ مالم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشئ ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة) فالجد أعم من الحقيقة لانه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فان قلت فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله وأما الهزل فتفسيره اللعب وهو أن يراد بالشئ مالم يوضع له فانه ينتقض بالمجاز ثم قال وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشئ ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكره فى أول الكتاب قلت قد قال بعضهم ان المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله مالم يوضع له تنتفى الحقيقة والمجاز لانهما موضوعان وبقوله ما وضع له يدخلان لكن الذى ذكرته أبين وأظهر وهو المراد بما قال الشيخ أبو منصور رحمه الله فانه قال الهزل ما لا يراد به معنى (وانه ينافى اختيار الحكم والرضا به ولا ينافى الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة) لما قلنا من تفسير الهزل وهذا لانه اذا لم يرد به معنى لم يكن راضيا بحكم ذلك التصرف ضرورة واذا كان الهازل طائعا فى التلفظ بالسبب كان مختارا وراضيا بمباشرة السبب ضرورة والفرق بين الرضا والاختيار معروف فى أصول الكلام (فصار بمعنى خيار الشرط فى البيع) أبدا حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الاسلام رحمه الله وصار بمعنى خيار الشرط فى البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا فى حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار فى حق مباشرة السبب كانه أراد المشابهة بينهما فى انهما يعدمان الرضا والاختيار فى الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار فى مباشرة السبب ولم يرد المشابهة بينهما من كل وجه اذ الهزل فى البيع يفسد البيع وخيار الشرط فى البيع لا يفسده لا اذا أراد بهذا المطلق المقيد (وشرطه أن يكون صريحا مشروطا باللسان) أى لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط أن يذكرا باللسان أنهما هازلان فى العقد

ما اذا زنى فى حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا (والهزل) عطف على ما قبله (وهو أن يراد بالشئ مالم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعنى لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقى أو المجازى بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن محل والاولى أن يقول وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله مالم يوضع له أو أن يقول ولا صلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له (وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشئ ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار الحكم والرضا به ولا ينافى الرضا بالمباشرة) يعنى أن الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم (فصار الهزل بمعنى خيار الشرط أبدا فى البيع) لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده (وشرطه) أى شرط الهزل (أن يكون صريحا مشروطا باللسان) بأن يذكر العاقدان قبل العقد أنهما يهزلان فى العقد فلا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط

(قوله على ما قبله) أى قوله الجهل (قال مالم يوضع) أى ذلك الشئ (قال استعارة) تمييز من صلح (قوله بل يكون لعبا محضا) أى لا يفيد فائدة أصلا لا حقيقيا ولا مجازيا واللعب بفتح اللام وكسر العين بازى كردن وجاء بفتح الاول وسكون العين أيضا كذا فى المنتخب (قال وهو ضد الجد) فى منتهى الارب جد درستى درخد هزل (قال وانه) أى الهزل (قال به) أى بالحكم (قوله لا يختار الحكم) فان الهازل لا يريد بالكلام مفهومه (قوله بمباشرة السبب) وهو نفس التصرف (قوله بحكم البيع) وهو ملك المشترى (قوله لا لعدم الرضا الخ) لوجود البيع برضا العاقد واختياره (قوله بينهما) أى بين الهزل وخيار الشرط (قوله ولا يثبت ذلك) أى الهزل (بدلالة الحال فقط) لان ما تكلم باللسان صريح فى معناه ودلالة الحال ضعيفة فلا يكتفى بالهزل بدلالة الحال

(قال بخلاف خيار الشرط) فانه لابد من ذكره فى البيع (قوله لان

غرضهما) أى غرض العاقدين

(الا أنه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط) وهـذا لانه لو شرط ذكره فى نفس العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا أن يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة (والتلجئة كالهزل) قال القاضى الامام ظهير الدين رحمه الله التلجئة هى العقد الذى ينشئه الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه وهو أن يقول لآخر انى أبيع دارى منك وليس ببيع فى الحقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع فى الظاهر فهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهازل وقال شيخنا رحمه الله الهزل أعم من التلجئة لان الهزل يجوز أن يكون سابقا ويجوز أن يكون مقارنا بان يقول بعت هذا هازلا ويجوز أن لا يكون مضطرا اليه والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا (فلا ينافى الاهلية ووجوب الاحكام) أى اذا ثبت تفسير الهزل وأثره ثبت انه لا ينافى الاهلية ووجوب شئ من الاحكام ولا يكون عذرا فى وضع الخطاب بحال ولكنه مما كان أثره فى اعدام الرضا بالحكم لا فى اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر فى الاحكام كيف تنقسم فى حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها يثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم والدليل على أن الهزل لا ينافى الاهلية ووجوب شئ من الاحكام ولا ينافى صحة العبارة أن الهزل لا يؤثر فى النكاح بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية أو العبارة لما صح النكاح اذ الشئ لا يثبت بدون ركنه وأهلية فاعله فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فذلك على ثلاثة أوجه لانه اما أن يهزل باصله أو بقدر العوض أو بجنسه وكل وجه على أربعة أوجه لانه اما أن يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض أو على البناء أو على أن لا يحضرهما شئ أو يختلفا (فان تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع بالخيار أبدا) أى اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يعقدا هازلا على أن لا بيع بينهما أصلا فهذا البيع منعقد لما بينا أن الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك أصلا على احتمال الجواز كمن باع عبدا على أنه بالخيار أبدا أو على أنهما بالخيار أبدا فان نقضه أحدهما انتقض وان أجازاه جاز وعند أبى حنيفة رحمه الله يجب أن يكون دفع الفساد والاجازة مقدرا بالثلاث كخيار الشرط أبدا فان

(الا أنه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط) لان غرضهما من البيع هازلا أن يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد وأما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره فى عين العقد (والتلجئة كالهزل فلا ينافى الاهلية) وهى فى اللغة مأخوذة من الالجاء أى الاضطرار فحاصلها أن يلجأ الشئ الى ان يأتى أمرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلق أنهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن فى الواقع بينهما بيع والهزل أعم منها ولكن الحكم فيهما سواء فى أنه لا ينافى الاهلية ثم اعلم أن مبنى هذا الهزل على أن يتفق العاقدان فى السر أن يظهرا العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما فى الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن أربع حالات بينهما فى كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) أى اتفقا فى السر على أن يظهرا البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما أصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاآ (واتفقا على البناء) أى انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل (يفسد البيع) ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لا ينفذ (كالبيع بشرط الخيار أبدا) فانه

(قوله وهذا) أى الغرض المذكور (لا يحصل بذكره) أى بذكر الهزل فى العقد (قوله ليس باتا) فى منتهى الارب بات منقطع ومنه طلاق بات وبيع بات (قوله وذلك) أى هذا الغرض (انما يحصل بذكره) أى بذكر خيار الشرط فى العقد (قال والتلجئة) فى منتهى الارب تلجئه بستم بركارى داشتن كسى را (قال فلا ينافى) أى التلجئة (الاهلية) أى أهلية لزوم الاحكام (قوله فحاصلها) أى حاصل التلجئة (قوله الى أن يأتى) أى رجل (قوله أعم منها) أى من التلجئة لان الهزل قد يكون عن اختيار وقد يكون عن اضطرار وأما التلجئة فلا تكون الا عن اضطرار (قوله فيهما) أى فى التلجئة والهزل (قوله بينهما) أى بين العاقدين (قال فان تواضعا) أى توافقا (قال واتفقا على البناء) أى قالا انا عقدنا البيع على ذلك الهزل بدون الرضا (قوله بانيين) أى للبيع (على تلك المواضعة) أى الاتفاق فى المنتخب مواضعه باهمديكر بركارى قرار دادن (قال يفسد) أى يبطل (قوله وان اتصل الخ) كلمة ان وصلية (قوله لعدم الرضا) أى رضا الهازل بالحكم وأما البيع الفاسد الذى يفيد الملك بعد القبض فهو البيع الذى تحقق برضا الحكم وههنا ليس كذلك (قوله لا ينفذ) أى عتقه (قوله فانه يمنع الخ) للرضا بمباشرة السبب لا بالحكم

دفع الفساد ثمة بعد الثلاث لا يعتبر كذا هنا ولهذا لا يثبت الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لان الهزل لما كان ملحقا بخيار الشرط أبدا وثمة لا يثبت الملك وان اتصل به القبض كذا هنا بخلاف البيع الفاسد فان الملك يثبت ثمة عند اتصال القبض به (وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح والهزل باطل) لاعراضهما عن المواضعة (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فى البناء والاعراض فالعقد صحيح عند أبى حنيفة رحمه الله خلافا لهما فجعل صحة الايجاب أولى وهما اعتبرا المواضعة الا أن يوجد ما يناقضها) اعلم انهما اذا اتفقا انه لم يحضرهما شئ فالعقد فاسد عندهما لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعى البناء على المواضعة فاعتبرا المواضعة وأوجبا العمل بها الا أن يوجد النص على ما ينقضها وهو أن يتفقا على الاعراض عن المواضعة كذلك حكى محمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة قوله فى كتاب الاقرار لكنه قال أبو يوسف وقال أبو حنيفة فيما أعلم وقول أبى يوسف فيما أعلم ليس بشك فى روايته عن أبى حنيفة ولا تردد فيثبت الاختلاف وهو أن عنده يصح البيع وعندهما يفسد وهذا لان من مذهب أبى يوسف أن هذا ليس بشك وتردد فكان جازما فى روايته عن أبى حنيفة رحمه الله فان عنده اذا قال لفلان على ألف درهم فيما أعلم أنه لازم وليس بشك اذ لو كان شكا لما وجب شئ كما اذا قال ان شاء الله لان الاصل فى الذمم البراءة ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضى أشهد أن لهذا على هذا ألف درهم فيما أعلم أنه باطل فلم يثبت الاختلاف لان الشهادة لما بطلت بقول الشاهد فيما أعلم وهذا معتبر بقول الشاهد لم تثبت الرواية عن أبى حنيفة أن البيع صحيح فلا يثبت الاختلاف والصحيح أن الخلاف ثابت وان البيع صحيح عنده وقوله فيما أعلم من مقول أبى يوسف لا من مقول أبى حنيفة وعند أبى يوسف هذا ليس بشك ولا تردد اعتبارا لمسئلة الاقرار لهما الاعتبار بالعادة وهو تحقيق المواضعة ما أمكن وقد أمكن هنا حيث لم ينصا على الاعراض ولابى حنيفة رحمه الله أن العقد المشروع لايجاب حكمه وهو الملك جد فى الظاهر اذ الهزل لم يتصل بالبيع نصا فكان هذا أولى بالاعتبار من المواضعة وقالا قد سبقت المواضعة على الهزل والسبق من أسباب الترجيح وقال أبو حنيفة رحمه الله العقد الخالى عن الهزل نصا يصلح ناسخا للمواضعة الاولى لان عقد المتعاقدين ودينهما يدلان على صحة البيع وصحة البيع فى جعلهما معرضين عن الهزل السابق غير بانيين عليه وقد أمكن ذلك فيما نحن فيه وهو حالة السكوت والاختلاف لعدم التنصيص منهما على الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقد (وان كان ذلك فى القدر) فان اتفقا على الجد فى العقد لكنهما تواضعا على البيع بألفين على أن

يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففى الفاسد أولى (وان اتفقا على الاعراض) أى على انهما أعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ) عند البيع من البناء على المواضعة أو الاعراض بل كانا خالى الذهن عنه (أو اختلفا فى البناء والاعراض) فقال أحدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد (فالعقد صحيح عند أبى حنيفة رحمه الله خلافا لهما فجعل) أبو حنيفة رحمه الله (صحة الايجاب أولى) لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالى الذهن وأما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فهو أولى (وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة) لان البناء عليها هو الظاهر ففى صورة عدم حضور شئ تكون المواضعة هى الاصل وفى صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه أربعة أقسام للمواضعة باصل البيع (وان كان ذلك فى القدر) بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع فى القدر ونظهر بحضور الخلق أن الثمن ألفان وفى الواقع يكون

الثمن

(قوله ففى الفاسد) أى بيع الهازل (أولى) أن يمنع ثبوت الملك (قال فالبيع صحيح) لتحقق الرضا بالحكم أيضا والهزل باطل لان الاعراض ناسخ للمواضعة السابقة (قوله من البناء الخ) بيان للشئ (قال خلافا لهما) فان عندهما انعقد فاسدا (قال أولى) أى بالاعتبار من المواضعة السابقة (قوله عليها) أى على الصحة (قوله وهو) أى هذا الاستدلال بعدم وجود المغير (قوله وأما اذا اختلفا) أى فى البناء والاعراض (قوله هو الظاهر) فانه لم يوجد ناقض تلك المواضعة صراحة (قال وان كان ذلك) أى الهزل فى القدر أى قدر الثمن (قوله بان يقولا) أى فى السر

أحدهما هزل (فان اتفقا على الاعراض كان الثمن ألفين) لبطلان الهزل باعراضهما (وان اتفقا على أنه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده) فيكون الثمن ألفين (وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل) لما ذكرنا من الاصل وهو أن عند أبى حنيفة يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة وعندهما يجب العمل بالمواضعة لانها سابقة والسبق من أسباب الترجيح (وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن ألفان عنده) لانهما جدا فى العقد اذ المواضعة فى البدل لا فى أصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما بالهزل فى قدر الثمن حتى يكون الثمن ألفا كما قالا لفسد العقد بواسطة الشرط الفاسد وهو قبول الالف الذى هو غير داخل فى العقد وهذا لان الثمن على تقدير الهزل ألف فى الحقيقة فكان قبول العقد بالغير شرطا للبيع فيكون شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل بالجد فى أصل العقد وجعل الثمن ألفين تصحيحا للعقد وقول فخر الاسلام وكان العمل بالاصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف أعنى تعارض المواضعة فى البدل والمواضعة فى أصل العقد بخلاف تلك المواضعة محتاج الى ايضاح بيانه أنه اجتمع هنا مواضعتان مواضعة فى أصل العقد بالجد ومواضعة فى الثمن بالهزل فى القدر بأن يكون الثمن ألفا وان صدر البيع بينهما بألفين وهما متعارضان لان اعتبار الجد فى أصل العقد يقتضى صحة العقد واعتبار الهزل فى القدر يقتضى فساده لان جواز العقد مع أن يكون الثمن ألفا غير ممكن لما بينا أنه يصير شرطا فاسدا ثم انه جعل المواضعة فى البدل مواضعة فى الوصف لان الثمن تابع فى باب البيع لما مر أن جواز البيع لا يفتقر الى وجوده وان الاقالة تصح بعد عدمه كما أن الصفة تابعة للموصوف فكان العمل بالاصل أولى اذ التبع لا يعارض الاصل فقد خلا الاصل عن العارض فوجب العمل به وانما ذكر بخلاف تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا اتفقا على البناء فى الفصل الاول لانه لم يعارضه شئ ثمة وقد وجدت المعارضة هنا كما بينا ويحتمل أن يكون متصلا بقوله وكان العمل بالاصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف وقوله أعنى تعارض المواضعة فى البدل والمواضعة فى أصل العقد حشو وتقدير الكلام وكان العمل بالاصل بخلاف تلك المواضعة أى المواضعة فى الوصف أولى (وان كان ذلك فى الجنس فالبيع جائز على كل حال) أى اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وأن ذلك تلجئة وانما الثمن مائة درهم والبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض أو على البناء أو على أنه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فى البناء والاعراض ففرق أبو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل فى القدر حيث اعتبرا المواضعة ثم وجعلا الثمن ألفا عملا بالمواضعة وهنا لم يعتبرا المواضعة فلم يجعلا الثمن

الثمن ألفا فهذه أيضا أربعة أقسام (فان اتفقا على الاعراض كان الثمن ألفين) لانهما لما أعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر فى بعض النسخ (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل) فيكون الثمن عنده ألفين وعندهما ألف بناء على ما تقدم من أصله وأصلهما (وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن ألفان عنده) لانه لو جعل الثمن ألفا يكون قبول الالف الذى هو غير داخل فى البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلابد أن يكون الثمن ألفين ليصح العقد وعندهما الثمن ألف لان غرضه من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وهو رواية عن أبى حنيفة أيضا (وان كان ذلك فى الجنس) بأن تواضعا على أن نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم (فالبيع جائز على كل حال) من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض أو على البناء أو على أنه لم يحضرهما

(قال فان اتفقا) أى بعد تفرق الناس على الاعراض أى عن المواضعة على الهزل (قال شئ) أى الاعراض عن المواضعة أو البناء عليها (قال أو اختلفا) بأن يقول رجل انا بنينا العقد على المواضعة على الهزل وقال الآخر انا أعرضنا عن المواضعة وعقدنا على هذا القدر جدا (قال صحيحة) لان الصحة أصل فى العقد وأولى بالاعتبار (قال واجب) فان وجود المواضعة يقينى ولم يتحقق رافعه صريحا (قوله عنده) أى عند الامام (قوله وعندهما) أى عند الصاحبين (قوله ما لو جمع) أى فى البيع (قوله ألف) والالف الزائد على المواضعة باطل (قوله فكان ذكره الخ) فلا يلزم ذكر غير الثمن شرطا لقبول العقد فان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة وهذا قد حصل (قوله كما فى النكاح) فانه لو تزوجها على ألفين هازلا والمهر فى الواقع ألف ثم اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالمهر ألف بالاتفاق على ما سيجىء (قوله وهو) أى ما قال صاحباه (قال وان كان ذلك) أى الهزل فى الجنس أى جنس العوض (قال جائز) أى بالمسمى (قوله على الاعراض) أى عن المواضعة السابقة (قوله أو على البناء) أى على المواضعة السابقة (قوله أو على أنه لم يحضرهما) أى وقت العقد

دراهم بل جعلا الدنانير ثمنا ووجه الفرق أن العمل بالمواضعتين أعنى المواضعة فى أصل العقد وهو أن يكونا جادّين فيه والمواضعة فى مقدار الثمن ممكن ثمة لان البيع يصح بأحد الالفين وهو مذكور فى العقد لان الالفين تتضمن الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما على عدم ثمنيته فلا يفسد البيع كشرط أن لا يعلف الدابة المبيعة وهنا العمل بالمواضعة فى العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضى أن لا تكون الدنانير ثمنا وان تكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا فى العقد والدراهم غير مذكورة فى العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة فى العقد أولى وهذا لانهما جادّان فى أصل العقد هازلان فى جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح على المبطل فلهذا بطل الهزل وصح البيع بالدنانير (وان كان فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث) اعلم أن الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض وقد بيناه وقد يدخل فيما لا يحتمل النقض أى لا يحتمل الفسخ والاقالة وهو ثلاثة أنواع ما لا مال فيه أصلا كالطلاق والعتاق وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال وهذه القسمة حاصرة ووجه الحصر ظاهر أما الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق أن يقع التواضع بين الزوج والمرأة أو بين المولى والعبد بانه يطلقها أو يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا فى العفو عن القصاص وصورة اليمين أن يتواضع الرجل مع امرأته أو مع عبده بان يعلق طلاقها أو عتقه بدخول الدار ويكون فى ذلك هازلا به وهكذا فى النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر فى بعض الروايات العتاق مقام اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفا عن بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة أو بالاعتاق لان كل واحد احياء فكانا من واد واحد وبالنذر لانه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه ولان الهازل مختار للسبب راض بدون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراضى شرط الخيار ألا ترى أن العفو عن القصاص لا يحتمل الاقالة وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين وكذا لا يحتمل الكل خيار الشرط

شئ أو اختلفا فى البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جادّان فى أصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد عاسميا وهذا بالاتفاق بين أبى حنيفة وصاحبيه وجه الفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبرا البيع فى الاوّل منعقدا بالف وفى الثانى بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد فى أصل العقد ممكن فى الاوّل اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول لا الف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثانى اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة (وان كان فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث) وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه أن يتواضعا على أن ينكحها ويطلقها أو يعتقها بحضور الناس وليس فى الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بأن يواضع الرجل مع امرأته أو عبده أن يعلق طلاقها أو عتاقه علانية ولا يكون فى الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا تتصور المواضعة فيها ففى هذه الصور فى كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل

(قوله أو اختلفا) أى قال واحد انا بنينا على المواضعة السابقة وقال الآخر انا أعرضنا عنها (قوله وهما) أى العاقدان (قوله فى القدر) أى قدر الثمن (قوله فى الجنس) أى جنس الثمن (قوله حيث اعتبرا الخ) عملا بالمواضعة (قوله وفى الثانى الخ) أى اعتبرا البيع فى الثانى بما سميا عملا بما تكلما فى الحال (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله لكن لا مطالب الخ) لاتفاقهما على انه هزل وليس للثالث ولاية المطالبة (قوله فلا يفسد البيع) لانه لا يؤدى الى المنازعة (قوله ويوجب الخ) فان المذكور دراهم وهى ليست ثمنا عملا بالمواضعة والدنانير لم تذكر والثمن ما يذكر فى العقد ولا يكون ثمن أصلا فيبقى البيع بلا ثمن (قال وان كان) أى الهزل (قوله ثلاث جدهن الخ) كذا أورد ابن الملك فى شرحه للمنار وروى الترمذى عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وفى اللمعات شرح المشكاة انما خص هذه الثلاثة لتأكيد أمر الفرج والاهتمام به (قوله كذلك) أى الطلاق أو العتاق أو النكاح (قوله ولا يكون فى الواقع كذلك) أى تعليق الطلاق والعتاق يعنى يكون الزوج أو المولى هازلا فى ذلك لا قاصدا

ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت أحكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر الهزل فيها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط على مامر فان قلت يشكل بالطلاق المضاف الى غد فانه سبب فى الحال مع أن حكمه متراخ قلت نعنى بالسبب العلة والطلاق المضاف الى غد ليس بعلة فى الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة فى الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع دون الطلاق ولو كان الطلاق المضاف علة لاستند حكمه أيضا (وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا بأصله فالعقد لازم والهزل باطل) لما روينا (وان هزلا بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان وان اتفقا على البناء فالمهر ألف) بخلاف مسئلة البيع عند أبى حنيفة رحمه الله فانهما اذا هزلا فى القدر فى البيع يجب الالفان عنده وان اتفقا على البناء وهنا يجب الالف والفرق أن البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم نعمل بها تصحيحا للعقد فاما النكاح فلا يفسد بالشرط الفاسد فعملنا بالمواضعتين أعنى المواضعة فى أصل العقد والمواضعة فى القدر وهو أن يكون المهر ألفا كما قالا فى البيع (وان اتفقا أنه لم يحضرهما شىء أو اختلفا فالنكاح جائز بألف) فى رواية محمد عن أبى حنيفة رحمهما الله بخلاف البيع فان الثمن عنده ألفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدون ذكره ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة أما الثمن فى المبيع فمقصود ولهذا يفسد البيع لمعنى فى الثمن كالجهالة وغير ذلك واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان وأما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف (وقيل بألفين) أى رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة رحمهما الله المهر ألفان لان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع أى لا يثبت الا قصدا ونصا كالبيع ثم اذا هزلا فى البيع واختلفا أو سكتا فابو حنيفة رحمه الله جعل العمل بصحة الايجاب أولى من العمل بصحة المواضعة فكذا هذا وهذا لما مر أن الاصل أن العاقل يعمل بموجب عقله وعقله يمنعه من الثبات على الهزل فجعلنا مبتدئا فى التسمية عند اختلافهما لا ثابتا على الهزل فيجب الالفان (وان كان ذلك فى الجنس)

الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه (وان كان المال فيه تبعا كالنكاح) فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع (فان هزلا بأصله) بأن يقول لها انى أنكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء أو الاعراض أو عدم حضور شىء منهما أو اختلفا فيه (وان هزلا فى القدر) بان يزوجها علانية بألفين ويكون المهر فى الواقع ألفا (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان) بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل (وان اتفقا على البناء فالمهر ألف) بالاتفاق لان ذكر أحد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابى حنيفة رحمه الله بينه وبين البيع حيث أوجب الالفين فى البيع والالف فى النكاح انه لو لم يجعل الثمن ألفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر فى فساد البيع ولا يؤثر فى فساد النكاح لا فى أصل العقد ولا فى الصداق (وان اتفقا على أنه لم يحضرهما شىء أو اختلفا فالنكاح جائز بالف) فى رواية محمد عن أبى حنيفة (وقيل بالفين) فى رواية أبى يوسف عنه ووجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان أن المهر فى النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر حينئذ مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه أيضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل (وان كان فى الجنس)

(قوله ويلحق بهذا الخ) فلو عفا عن القصاص هزلا أو نذر هزلا فذلك صحيح والهزل باطل (قوله ونحوه) كالرجعة (قال فيه) أى فيما وقع فيه الهزل (قال باطل) بالحديث المذكور (قوله على البناء) أى على المواضعة السابقة (أو الاعراض) أى عن المواضعة السابقة (أو عدم حضور شىء منهما) أى من البناء والاعراض وقت عقد النكاح (أو اختلفا فيه) أى قال واحد انا بنينا على المواضعة السابقة وقال الآخر أعرضنا عنها (قال فى القدر) أى قدر البدل فى النكاح (قال على الاعراض) أى من الهزل (قال على البناء) أى بناء العقد على الاتفاق السابق (قوله لكان شرطا فاسدا) وهو شرط قبول الالف الذى هو غير داخل (قوله وهو) أى الشرط الفاسد (قوله ولا يؤثر الخ) فان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد لا أصله ولا صداقه بل يبطل الشرط فلا ضرر ههنا لو لم يجعل الالف الزائد مهرا ويقع شرطا فى صحة النكاح لا يكون ضرر (قال شىء) أى الاعراض عن المواضعة أو البناء عليها (قوله وجه الرواية الثانية) هى رواية أبى يوسف (هو القياس على البيع) وحكمه قد مر (قوله الرواية الاولى) أى رواية محمد رحمه الله (قوله حينئذ) أى حين الترجيح (قوله وهو خلاف الاصل) فيعتبر الهزل فالعبرة للاصل وهو الالف (قوله مقصود فيه) لانه أحد ركنى البيع (قال وان كان) أى الهزل (فى الجنس) أى جنس المهر

(قال على الاعراض) أى عن الهزل (قال على البناء) أى على المواضعة السابقة (قال ثم) أى الاعراض عن المواضعة أو البناء عليها (قال أو اختلفا) أى قال أحدنا إنا بنينا على المواضعة السابقة وقال الآخر إنا أعرضنا عنها (قوله به) أى بالهزل (قوله لما ذكرنا) أى فى دليل الصورة الاولى (قال فيه) أى فى العقد (قوله لانه) أى لان المال (لا يجب بدون الذكر) فلما ذكر المال وسمى قصدا علم أنه مقصود (قوله بعد العقد) متعلق بقول المصنف واتفقا (قال فالطلاق واقع) أى فى صورة الخلع (قال لا يؤثر الخ) لحديث ورد بان الهزل جد فى الطلاق والخلع طلاق (قال بالبناء) أى على المواضعة السابقة (أو بالاعراض) أى عن تلك المواضعة (أو بالاختلاف) بان قال أحد بالبناء وقال الآخر بالاعراض (قوله لا يحتمل الخ) فان الخلع لا يحتمل الرد والتراخى (قوله واذا لم يحتمل) أى الخلع (قوله على البناء) أى على المواضعة السابقة (أو على الاعراض) أى عن تلك المواضعة أو عدم الحضور أى عدم حضور شئ من البناء على المواضعة والاعراض عنها وانما لم يذكره المصنف لانه كالاعراض أو اختلفا فيه أى فى البناء (قال لا يقع الطلاق) فان الجد والهزل وان كانا مساويين فى الطلاق لكن المال لا يلزم بالهزل والخلع وان كان طلاقا لكنه طلاق بمال فاذا لم يلزم المال بالهزل لم يتحقق الشرط فلا يقع الطلاق (قوله بل يتوقف) أى وقوع الطلاق (على اختيار المال) أى على اختيار المرأة المال (قوله لا يقع) فان خيار الشرط فى الخلع فى جانبها يمنع وقوع الطلاق لان الخلع فى جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض فشبه البيع يقتضى أن يمنعه الخيار كما يمنع الخيار نفاذ البيع (قوله ولا يجب المال) كما لا يلزم الثمن فى البيع ما لم يسقط خيار الشرط

عليها

بان تواضعا على الدنانير وعلى أن المهر فى الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء أو اتفقا على انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا يجب مهر المثل) أما اذا اتفقا على البناء فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرناه كذا فى البيع لفسد البيع وان اتفقا أنه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل وعلى رواية أبى يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة لما ذكرنا وعندهما يجب مهر المثل (وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان هزلا باصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر فى الخلع أصلا عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء أو بالاعراض أو بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق) لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عن أبى حنيفة رحمه الله فى خيار الشرط فى الخلع فى جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكن مشيئة المرأة الطلاق غير مقدر بالثلاث عند أبى حنيفة بخلاف شرط الخيار فى البيع لان الشرط فى باب الخلع ملائم القياس لانه من الاسقاطات بخلاف البيع لانه من الاثباتات وانما يثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر على مورد النص وهنا لما كان ملائما للقياس صح

بأن تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شئ أو اختلفا يجب مهر المثل) فى الصور الثلاث أما فى الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا فى الواقع لم يذكر فى العقد فكأنه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى وأما فى الاخريين ففى رواية محمد عن أبى حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل لما ذكرنا وفى رواية أبى يوسف رحمه الله عنه يجب المسمى ترجيحا للجانب الجد كما فى البيع (وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) فان المال مقصود فى كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية (فان هزلا بأصله) بان تواضعا على أن يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون فى الواقع هزلا (واتفقا على البناء) على المواضعة بعد العقد (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما) ثم اختلفت نسخ المتن فى هذا المقام فذكر فى بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة (لان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء أو بالاعراض أو بالاختلاف) وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها فى الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء أو على الاعراض أو عدم الحضور أو اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على أصلهما (وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا بأصله أو بقدره أو بجنسه لان الهزل فى معنى خيار الشرط وقد نص فى خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فحينئذ يجب المال

غـيرمقـدرية (وان أعرضا عن المواضعة) بعدماهزلا بالكل أى بأصل الخلع وأصل البدل فانهما متى كانا هازلين بأصل الخلع كانا هازلين ببدله ضرورة (وقع الطلاق ووجب المال اجماعا) أما عندهما فلان الهزل لايمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال وأما عنـده فلان المواضعة قدبطلت باعراضهما (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) أما عنـده فلانه جعل الهزل مؤثرا فى أصل الطلاق فى الخلع حتى قال بانه لايقع الطلاق لكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعى الاعراض فى جميع الصور كامر وأما عندهما فلان الهزل لايؤثر فى الخلع أصلا فيقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل أولى ولا نفيـد اختلافهما (وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا) أى الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيماذكرنا (وان كان فى القدر فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله) لأنهما جعلا المال لازما بطريق التبعية أعنى أن الهزل لايؤثر فى الخلع عندهما فيقع الخلع ويجب المال كلـه وان كان الهزل يؤثر فيـه لانه ثبت فى ضمن الخلع والاعتبار للتضمن لا لما فى الضمن فلم يؤثر الهزل فى المال أيضا فيجب المسمى (وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها) أى باختيار المرأة جميع المسمى فى الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور فى الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقـه الزوج والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق لقبولها وقـد علقه بكل البـدل وهو ألفان والمرأة ماقبلت بعضـه جدا لكونهما هازلين فى الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق فان قلت هـما جادان فى قدر الالف فيجعل كأن الخلع وقع بالالف وحينئذ يقع الطلاق بوجوده فقلت نعم لكن الالف الآخر تعلق باختيارها اذ الطلاق بالالفين حالة الخلع فلا ينزل الا بقبولهما (وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا أنه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال) كله

عليها الزوج (وان أعرضا) أى الزوجان (عن المواضعة) واتفقا على أن العقد صار بينهما جدا (وقع الطلاق ووجب المال اجماعا) أما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصـل لايؤثر فى الخلع وأما عنـده فلان الهزل قـد بطل باعـراضهما وذكر فى بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هـذه العبارة (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعـراض وان سكتا فهو لازم اجماعا) ومآلها أن فى غير صورة البناء قوله كقولهـما فى وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهـر أن السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ ولم يتعرضه الشارحون (وان كان ذلك فى القدر) بأن يواضعا على أن يسميا ألفـين والبـدل ألف فى الواقع (فان اتفقا على البناء) أى بنائهما على المواضعة بعد المجالسة (فعندهـما الطلاق واقع والمال لازم كلـه) لما مر أن الهـزل لايؤثر فى الخلع عندهـما وان كان مؤثرا فى المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل أن المال مقصود فيـه ولو سلم أن المال تابع فيه لكن لايلزم أن يكون حكمـه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيـه تابع و يؤثر الهزل فيـه مع أنه لايؤثر فى النكاح لانا نقول ان المال فى الخلع وان كان مقصودا للمتعاقـدين لكنه تابع للطلاق فى حق الثبوت وان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبه الى مقصود المتعاقدين لكنه أصـل فى الثبوت اذ يثبت بدون الذكر (وعنـده يجب أن يتعلق الطـلاق باختيارها) فما لم تكن المـرأة قابلة لجميع المال لايقع الطلاق عنـد اتفاقهما على المواضـعة (وان اتفقا على انه لم يحضرهـما شئ وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا) أما عندهـما فظاهر مما مر بل هـذا أولى مما مر

(قال وان اختلفا) أى فى البناء على المواضـعة السابقـة والاعراض عنها (فالقول لمـدعى الاعراض) فان الاصـل فى قول العـقلاء الاعراض عن المواضـعة (وان سكتا) أى عن البناء على المواضعة والاعراض عنها (فهو) أى الطلاق (لازم اجماعا) لان الاصل فى الطـلاق الوقوع فالجد ترجح على الهـزل (قوله وماآلها) أى مآل هذه النسخة (قوله قوله كقولهما) أى قـول الامام كقـول الصاحبـين (قوله شئ) أى من البناء والاعراض (قوله ولم يتعرضـه) أى ماهو المراد من السكوت (قال ذلك) أى الهـزل (قوله بعد المجالسة) أى بعـد تفـرق المجلس فى المنتخب مجالسه با كسى نشتن (قوله وان كان الخ) كلـمة ان وصـلية (قوله تابع) فلا يؤثر الهزل ههنا فى المـال أيضا فيجب المسمى (قوله فيـه) أى فى الخلع (قـوله وقـد نص) أى المصـنف (قوله فيـه) أى فى الخلع (قوله لكن لايلزم الخ) حـتى لايؤثر الهزل فى التابع أى المال كما لايؤثر فى الاصـل أى الخلـع (قوله فان المال) أى المهر (قوله وان المال الخ) معطـوف على قوله ان المال الخ (قوله بالنسبة الى مقصود المتعاقـدين) فان مقصـود المتعاقـدين فى النـكاح هـو الحـل والتناسـل لا المال (قوله اذ يثبت) أى المال (قال يجب أن يتعلق الطـلاق الخ) لان الطـلاق مشروط بالمال ولا يلزم المال الا برضا المـرأة (قال شئ) أى من البناء والاعراض (قوله مما مر) من أن الهزل لايؤثر فى الخلع (قوله بل هـذا أولى) لعـدم حضور شئ فالعبرة للعبارة حينئذ

عند أبي حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك أولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما قلنا ان الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعى الاعراض لما مر من أصله وعندهما ظاهر (وان كان ذلك في الجنس) أي ذكرا الدنانير الجنة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الاعراض أو على البناء أو اختلفا أو اتفقا أنه لم يحضرهما شئ لما مر أن الهزل لا يؤثر فيه فيقع الخلع ويجب المال بطريق التبعية (وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا أنه لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) وهذا الذي بينا في الخلع يأتي في الصلح عن دم العمد والاعتاق على مال وأما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فتبطل الشفعة لانه لما اشتغل بالهزل صار ساكتا عن طلب الشفعة وأنها تبطل بالسكوت وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لان تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط فانه اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد على أنه بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم وتبقى الشفعة والهزل كخيار الشرط فيبطل التسليم هازلا وتبقى الشفعة وهذا لان الشفعة قبل طلب المواثبة تبطل بحقيقة السكوت فكذا تبطل بدليله والتسليم هازلا دليله وبعد طلب المواثبة والاشهاد لا تبطل الشفعة بحقيقة السكوت فكذا لا تبطل بدليله وكذا في ابراء الغريم يبطل الابراء ويبقى الدين لانه اذا أبرأ على أنه بالخيار يبطل الابراء ويبقى الدين والهزل كخيار الشرط فيبقى الدين أيضا بعد الابراء هازلا (وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله فالهزل يبطله) لان الاقرار مبنى على وجود المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل يظهر عند الناس ما الحقيقة بخلافه والاقرار انما صار ملزما لترجح جانب الوجود على جانب العدم فاذا كان دليل عدم المخبر به ثابتا والاقرار في نفسه محتملا فلا يكون هذا الاقرار ملزما ألا ترى أن من أكره على الاقرار بالطلاق أو العتاق فأقر لا يصح اقراره لما قلنا ان دليل عدمه ثابت فكذا يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة تعتمد وجود التوقف سابقا عليها وهنا الاقرار لم ينعقد موجبا شيأ لما بينا فصار كالبيع المضاف الى الحر بخلاف البيع هازلا فانه يحتمل الاجازة لان انعقاد البيع بناء على صحة التكلم وقد وجد (والهزل بالردة كفر

وأما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض أو اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني أن يكون القول قول من يدعى الاعراض أما عنده فلما تقدم وأما عندهما فلبطلانه هكذا قيل (وان كان في الجنس) بان تواضعا على أن يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الاعراض أو على البناء أو على انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا (وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى) لبطلان الهزل بالاعراض (وان اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبولها المسمى لانه هو المشروط في العقد (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق) لرجحان جانب الجد (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشا آت (وان كان ذلك) أي الهزل (في الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بان تواضعا على أن يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار (وبما لا يحتمله) كالنكاح والطلاق بان تواضعا على أن يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار (فالهزل يبطله) لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا (والهزل في الردة كفر) أي اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه أنه كيف يكون كافرا

(قوله ولم يذكر) أي المصنف (قوله على الاعراض) أي عن المواضعة السابقة (أو اختلفا فيه) بان قال أحد بالبناء على المواضعة وقال الآخر بالاعراض عنها (قوله ظاهر) وهو لزوم الطلاق والمال كله لجدهما (قوله فلما تقدم) من أن الجد مترجح (قوله فلبطلانه) أي الهزل فان الهزل لا يؤثر في الخلع (قال وان كان) أي الهزل (قوله على الاعراض) أي عن المواضعة السابقة (أو على البناء) أي على تلك المواضعة (أو على ان لم يحضرهما شئ) أي من البناء والاعراض أو اختلفا بان قال أحد بالاعراض والآخر بالبناء (قال على الاعراض) أي عن المواضعة (قوله لانه) أي القبول (قال شئ) أي من البناء على المواضعة والاعراض عنها (قوله لكونه هو الاصل) فان جانب الجد مرجح (قال يبطله) أي الاقرار (قوله اذا كان باطلا) لان الهزل يدل على بطلان المخبر عنه فان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو في الواقع

لايماهزل به) وهوقوله ان الصنم اله مثلا (لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين) وهذا لان الهازل جاد فى نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق قال الله تعالى يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ماتحذرون ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فدل أن استخفاف الدين الحق كفر فصار مرتدا بعين الهزل لابما هزل به الا أن أثر الهزل وأثر ماهزل به سواء وهو الكفر بخلاف المكره على الردة لان المكره غير معتقد كلمة الكفر وانما أجراها على لسانه مضطرا فلم يكن راضيا باجراء هذه الكلمة الشنيعة فلم يكفر لاباجراء اللفظ ولابموجبه لفقدان الرضا وأما الهازل فراض باجراء الكلمة الشنيعة فيكفر والكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه لانه راض بالتكلم بكلمة الاسلام لوجود أحد الركنين كالكافر اذا أكره على الاسلام فاسلم يحكم باسلامه لوجود أحد الركنين مع انه غير راض باجراء هذه الكلمة والهازل راض به فاولى أن يحكم باسلامه وهذا لانه بمنزلة انشاء لايحتمل حكمه الرد والتراخى فانه اذا أسلم لايحتمل أن يكون حكم الاسلام متراخيا عنه (والسفه وهو صفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع) والعقل (وان كان أصله مشروعا وهو السرف والتبذير) لان أصل البر والاحسان مشروع لانه تصرف فى ملكه والملك هو المطلق للتصرف وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وأحسنوا ان الله يحب المحسنين الا أن الاسراف حرام كالاسراف فى الطعام والشراب قال الله تعالى ولاتسرفوا (وذلك لايوجب خللا فى الاهلية) لقيام مابه الاهلية (ولايمنع شيأ من أحكام الشرع) لبقاء أهليتها ولايوجب وضع الخطاب بحال لان الخطاب يعتمد الاهلية وهى باقية (و يمنع ماله عنه فى أول مايبلغ اجماعا بالنص) وهو قوله تعالى ولاتؤتوا السفهاء أموالكم أى ولاتؤتوا المبذرين أموالهم

مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله (لابما هزل به) أى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد (لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين) وهو كفر لقوله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم (والسفه) عطف على ماقبله وهو فى اللغة الخفة وفى الاصطلاح ماعرفه المصنف رحمه الله بقوله (وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان أصله مشروعا وهو السرف والتبذير) أى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا (وذلك لايوجب خللا فى الاهلية ولايمنع شيأ من أحكام الشرع) من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها (ويمنع ماله عنه) أى مال السفيه عن السفيه (فى أول مايبلغ بالنص) وهو قوله تعالى ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وفى الآية توجيهان احدهما أن يكون المعنى على ظاهره أى لاتؤتوا أيها الاولياء السفهاء من الازواج والاولاد أموالكم التى جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولايؤتونكم وحينئذ لاتكون الآية مما نحن فيه والثانى أن يكون معنى أموالكم أموالهم وانما أضيفت اليهم لاجل لقيام بتدبيرها وحينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه أى لاتؤتوا السفهاء أموالهم التى جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا

(قوله مع أنه لم يعتقد به) ومبنى الردة على تبدل الاعتقاد (قال لابما هزل به) فانه لااعتقاد لمفهوم ماهزل به (قوله بلفظ هزل به) كقوله الصنم اله (قال لكونه) أى لكون الهزل (قوله وهو) أى الاستخفاف بالدين كفر سواء حصل الاعتقاد بما هزل به أولم يحصل (قوله قل يامحمد) للمنافقين (أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا) أى لاتقولوا العذر فيما استهزأتم به (قد كفرتم) أى أظهرتم الكفر بعد ايمانكم أى بعد الايمان اللسانى (قوله على ماقبله) أى قوله الجهل (قوله الخفة) أى خفة العقل (قال وان كان أصله) أى أصل ذلك العمل مشروعا وكلمة ان وصلية (قال وهو السرف الخ) فصرف المال مشروع بأصله لانه تصرف فى ماله لكنه لما وصل الى حد السرف يكون خلاف موجب الشرع السرف بفتحتين فزونى كردن در خرج مال والتبذير بى اندازه خرج كردن كذا فى المنتخب وفى الدر المختار السفه تبذير المال وتضييعه على خلاف مقتضى الشرع أو العقل درر ولو فى الخير كان يصرفه فى بناء المساجد ونحو ذلك انتهى (قال وذلك) أى السفه لايوجب خللا فى الاهلية أى أهلية الوجوب والاداء (قوله من الوجوب له) أى لنفعه (وعليه) أى ضررا عليه فيكون مطالبا الخ لانه مكلف عاقل بالغ مختار (قال بالنص) متعلق بقول المصنف يمنع (قوله التى جعل الله لكم قياما) أى تقومون بها وتنتعشون وهذا مؤول بانها التى من جنس ماجعل الله لكم فيها قياما وسمى مابه القيام قياما للمبالغة كذا قال البيضاوى (قوله من الازواج الخ) بيان للسفهاء (قوله يضيعونها) أى يضيعون أموالكم (قوله اليه) أى الى المال (قوله مما نحن فيه) أى منع مال السفيه عن السفيه (قوله اليهم) أى الى الاولياء المخاطبين (قوله على هذا المعنى) أى الاخير (قوله فان آنستم) أى أبصرتم منهم أى من اليتامى رشدا أى الصلاح فى الدين والمال فادفعوا اليهم أموالهم

الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما أضاف أموال السفهاء الى الاولياء لانهم يلونها ويمسكونها وقد يضاف الشيء الى الشيء بأدنى ملابسة بينهما كقوله اذا كوكب الخرقاء ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم فقال أبو حنيفة رحمه الله أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار أثر الصبا فاذا تطاول الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة وهذا لان خمسا وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لان أدنى ما يحتلم الانسان فيه اثنتا عشرة سنة ثم يولد له ولد في ستة أشهر ثم يبلغ ابنه في اثنتي عشرة سنة ويولد له ابن بعد ستة أشهر فيصير هو جدا فاستحال أن يكون فرعه وليا وهو مولى عليه والشرط رشد بكره فسقط المنع لأنه اما عقوبة تزجر له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى أو حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق الحاجر واطلاق غير المالك بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق بعين النص لان ما كان عقوبة أو غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا دخله شبهة باعتبار وجود دليل الرشد وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان أو صار الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار دليل وجوده وجب جزاؤه (وأنه لا يوجب الحجر أصلا عند أبي حنيفة رحمه الله وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالنكاح والطلاق والعتاق وهذا الاختلاف بناء على وجوب النظر للسفيه فقال أبو حنيفة رحمه الله لما كان السفه مكابرة حيث يعمل بخلاف موجب العقل مع وجوده ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى وهو ميلان النفس الى ما تستلذ به طبعا والعقل من حجج الله تعالى فكان العمل بخلافه قبيحا لم يصلح أن يكون سببا للنظر ألا يرى أن من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب بل كان الخطاب مؤكدا عليه ولهذا لا تعطل عليه أسباب الحدود والعقوبات وقالا النظر واجب حقا للمسلمين كالغرماء وأولاده الصغار وزوجاته وسائر الناس فانه اذا أتلف ماله كله يصير كلا على الناس لوجوب نفقته عليهم وحقا له لدينه واسلامه لا لسفهه ألا ترى أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة وان أصر عليها لدينه أما في الدنيا فلان العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا قال الله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة أي ذلك الحكم المذكور من العفو وأما في الآخرة فلقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي ولهذا منع عنه المال وفائدة المنع صيانة المال ولا تحصل الصيانة بالمنع متى بقي مطلق التصرف لانه يتلف بلسانه ما منع من يده بان يقر لغيره أو يبيعه بغبن فاحش والولي مأمور بالتسليم اليه وقال أبو حنيفة رحمه الله النظر من هذا الوجه جائز كما في صاحب الكبيرة لا واجب فقالا ينبغي أن يجيزه فأجاب بانه انما يجوز اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار ذمته والحاقه بالبهائم والمجانين بخلاف منع المال لما بينا أنه عقوبة أو غير معقول فلا يحتمل المقايسة على أن القياس يعتمد المساواة بين

اليهم أموالهم ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال أبو حنيفة رحمه الله اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ أدنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وأدنى مدة الحمل ستة أشهر فيصير حينئذ أبا واذا ضوعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر أي عدم اعطائه المال مما أجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا في أمر زائد عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما أشار اليه بقوله (وانه لا يوجب الحجر أصلا عند أبي حنيفة رحمه الله) أي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وأما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته

(قوله انه لا يدفع اليه) أي الى السفيه المال وعليه الفتوى كذا قال بحر العلوم (قوله لاجل هذه الآية) فان الدفع معلق بالرشد والمعلق بالشرط لا يوجد قبله (قوله فلا يفيد منع المال) لانه لما وصل الى هذا الحد فقد انقطع عنه رجاء الشرط (قوله عليه) أي على عدم اعطائه المال (قوله وهو كونه محجورا الخ) باثبات ولاية الغير على ماله ليصون ماله عن الضياع (قال وانه) أي السفه (قوله أي سواء الخ) تفسير لقول المصنف أصلا (قوله فان الحجر الخ) دليل لقول المصنف لا يوجب الخ (قال فيما لا يبطله الهزل) كالطلاق والعتاق والنكاح وغيرها (قوله فلا يصح بيعه الخ) والفتوى على قول الصاحبين كذا قال بحر العلوم في الدر المختار (وعندهما يحجر على الحر بالسفه والغفلة به) أي بقولهما (يفتى) صيانة لماله (قوله وسائر تصرفاته) كالصدقة

المقيس والمقيس عليه ولم توجد لان اليد للآدمى نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة أصلية فبالبيان بان الانسان من الحيوان فلا يصح ابطال أعلى النعمتين بالقياس على ابطال أدنى النعمتين وقولهما منع المال لا يفيد بدون الحجر قلنا منع المال مفيد لان السفه يكون فى الهبات والصدقات غالبا وذا يتوقف على اليد وقالا هذه الامور وهى صحة العبارة واليد والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به فاذا أفضى الى الضرر وجب الرد دفعا للضرر لئلا يعود على موضوعه بالنقض و حجر السفيه لدفع الضرر نظير ما روى عن أبى يوسف رحمه الله فيمن تصرف فى خالص ملكه بما يضر جيرانه يمنع عنه وان كان متصرفا فى ملكه دفعا للضرر عن الغير فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر فيجب النظر الى ما فيه نظر له أبدا فلا يلحق بالصبى خاصة حتى تصح وصيته واعتاقه وتدبيره ولا بالمريض حتى لا تعتبر من الثلث ولا بالمكره حتى لا تتوقف ثم عندهما هذا الحجر أنواع قد يكون بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ أو بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصبا وعند أبى يوسف لا بد من حكم القاضى لان حجره للنظر و باب النظر الى القاضى حتى لو باع قبل حجر القاضى جاز عند أبى يوسف وعند محمد لا يجوز وقد يمنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين فان القاضى يبيع عليه أمواله والعروض والعقار فى ذلك سواء وذلك نوع حجر لنفاذ تصرف الغير عليه وقد يكون بأن يخاف على المديون أن يلجئ أمواله ببيع الشئ بأقل من ثمن المثل أو باقرار فيحجر عليه اذ لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب لانهما انما جوزا الحجر على السفيه نظرا له وفى هذا الحجر نظر للغرماء وعلم بهذا أن طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما أن يكون السفه من أسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاولياء وهذا لان العضل على الحرة البالغة العاقلة عندهما ثابت حتى يتوقف نكاحها اذا زوجت نفسها من غير ولى وهذا العضل ثابت نظرا لها لئلا تنسب الى الوقاحة وللولى لئلا تزوج نفسها من غير كفء فيعير بذلك فكذا الحجر هنا ثابت نظرا لدين السفيه ولحق المسلمين لا أن السفه الذى هو مكابرة ومجاوزة عن حدود الشرع يوجب النظر (والسفر وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام ولياليها) لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وتمامه فى الكافى (وانه لا ينافى الاهلية والاحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من أسباب المشقة) لقوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا فى معانى الاخبار (بخلاف المرض فانه متنوع) نوع يضره الصوم ونوع ينفعه الصوم فلم يكن من أسباب التخفيف بنفسه (فيؤثر فى قصر ذوات الاربع وفى تأخير الصوم) حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لان الشفع الثانى وضع عنه أصلا وقال الشافعى رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما فى الصوم ولنا قول عائشة رضى الله عنها فرضت الصلاة فى الاصل ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص ولم يوجد ولان الزائد على الركعتين اذا أداه يثاب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النفل ولان هذه رخصة اسقاط كوضع الاصر والاغلال قال عمر رضى الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد أمنا

لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال (والسفر) عطف على ما قبله (وهو الخروج المديد) عن موضع الاقامة على قصد السير (وأدناه ثلاثة أيام وانه لا ينافى الاهلية) أى أهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من أسباب المشقة) فسواء توجد فيه المشقة أو لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة (بخلاف المرض فانه متنوع) الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم (فيؤثر) السفر (فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير) وجوب (الصوم)

(قوله فيكون) أى السفيه كلا فى المنتخب كل بالفتح وتشديد لام كرانى و باركران (قوله على ما قبله) أى قوله الجهل (قال ثلاثة أيام) بحساب السير الوسط من بعد صلاة الفجر الى الزوال (قال مطلقا) سواء تحقق مشقة أو لا (قوله بل ما يضر به الصوم) بان يزداد بالصوم أو يحدث به ظنا وتجربة وارشادا من الطبيب الحاذق المسلم

فقال عليه السلام ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كعفو الله تعالى عنا الآثام واعتاقه ايانا من النار فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير بالسفر لا بالسقوط قال الله تعالى فعدة من أيام أخر فبقي فرضا فصح أداؤه وثبت انه رخصة تأخير وفي الصلاة رخصة اسقاط ونسخ فلم يصح أداؤه ولان التخيير بين القصر والاكمال لا يجوز لان الاختيار الكامل وهو أن لا يكون للمختار رفق فيما يختار لا يكون للعبد فاختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك في أن يجر الى نفسه منفعة باختياره أو يدفع عن نفسه مضرة وانما الاختيار الكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضرر قال الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار أي يتعالى عن أن يكون له رفق فيما يختار ألا ترى أن الحانث خير بين أنواع الكفارة ليختار ما هو الارفق له واليسر هنا متعين في القصر فلم يتضمن الاختيار رفقا بالعبد فكان ربوبية لا عبودية ألا ترى أن المدبر اذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته وهي ألف درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم وكذا اذا جنى عبده ثم أعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار لاتحاد الجنس وكذا المكاتب في جناياته و يخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته ألف و بين الفداء بعشرة آلاف لان ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس وفي مسئلتنا الارفق في اختيار الكثير على القليل فكان ربوبية فان قلت فيه فضل ثواب قلت الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا على أن الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة وهو الثواب بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين الوجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم في السفر يتضمن عسرا بسبب السفر ويسرا لمرافقة المسلمين والتأخير الى أيام الاقامة يتضمن عسرا وهو الانفراد به ويسرا لمرافق الاقامة فصح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق لان الناس في الاختيار متفاوتون فكان ذلك عبودية لا ربوبية وانما يثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر أثره في أصله وهو الاداء فيظهر في خلفه وهو القضاء فأما اذا لم يتصل به فلا ألا ترى أن المسافر اذا فاتته صلوات في السفر قضاها في الحضر ركعتين لاتصال السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب عليه أداء ركعتين فيجب القضاء كذلك ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا (لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل انه اذا أصبح صائما وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو أفطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة ولو أفطر المقيم ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض) أي السفر لما كان من الامور التي تتعلق

الى عدة من أيام أخر لا في اسقاطه (لكنه لما كان من الامور المختارة) جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر أقيم مقام المشقة فينبغي أن يصح الافطار في يوم سافر أيضا فأجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) مستدعية الى الافطار كالمرض (فقيل انه اذا أصبح صائما وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار (بخلاف المريض) اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم أراد أن يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من أول نهاره ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر (ولو أفطر المسافر) في الصورتين المذكورتين (كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان أفطر المقيم) الذي نوى الصوم في بيته (ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض) بعد أن أفطر في حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض أمر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكأنه أفطر في حال المرض

(قوله لا في اسقاطه) أي لا يؤثر في اسقاط الصوم (قال لكنه) أي السفر (قوله كالمرض) فانه اذا اشتد يكون موجبا ومستدعيا للافطار (قال قيل) جزاء لما (أنه اذا أصبح صائما) أي نوى الصوم في الليل ثم أصبح صائما (وهو) أي والحال أنه مسافر الخ (قوله ولا ضرورة له الخ) فيه ايماء الى أنه لو كان له ضرورة داعية الى الافطار كخوف حدوث المرض فيحل له الافطار (قوله ثم أراد أن يفطر) أي لخوف زيادة المرض (قوله لانه) أي المرض (قوله في الصورتين المذكورتين) أي أصبح صائما وهو مسافر أو أصبح صائما وهو مقيم ثم سافر (قال المبيح) أي للافطار (قال شبهة) أي للافطار فلا تجب الكفارة لسقوط كفارة الصوم بالشبهة (قال وان أفطر المقيم) أي حال القيام (قال ثم سافر) أي بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة للزوم الكفارة بالافطار حال القيام

باختياره ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اذ في وسعه الامتناع عن السفر فيكون في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطة قلنا اذا نوى المسافر الصوم في رمضان وشرع فيه لم يحل له أن يفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له أن يفطر فانه يحل له الافطار لان المرض سبب ضروري للمشقة على وجه لا يمكن دفعه لكونه سماويا فكان موجبا ضرورة لازمة للمشقة أما السفر فموضوع للمشقة أي جعل قائما مقامها لا أن يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة ولكن المسافر اذا أفطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فلا تجب الكفارة واذا أصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا أفطر لم تلزمه الكفارة واذا أفطر ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما بينا أن السفر باختياره والمرض سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا في ابطال حكم ثابت شرعا لانه باختياره (وأحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة) فانه روى عن النبي عليه السلام وأصحابه الترخص بأحكام السفر حين جاوزوا العمران وعن علي رضي الله عنه أنه قال لما جاوزنا هذا الخص قصرنا والقياس أن لا يثبت الا بعد تمام السفر لان العلة تتم حينئذ وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها لكنا تركنا القياس بما روينا وفيه اثبات الرخصة في كل فرد من أفراد المسافرين وهذا لانه لو توقف أحكام السفر على تمام السفر لتخلف حكم السفر فيمن قصد مسيرة ثلاثة أيام لانه اذا سافر ثلاثة أيام تم سفره ولم يثبت في حقه شيء من حكم السفر ألا ترى أنه اذا نوى رفضه أي رفض هذا السفر صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بان كان في المفازة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا لعارض السفر لا ابتداء علة ليشترط المحل فتعود الاقامة الاولى وان كان في المفازة واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع الاقامة لم تصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله والمفازة ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية اقامته فيها واذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الآبق وقاطع الطريق كان سببا للترخص كالقصر والفطر والمسح ثلاثا عندنا خلافا للشافعي له قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد أي غير باغ بالخروج على الامام ولا عاد في السفر الحرام بقطع الطريق وغيره ولانه عاص في هذا السفر والمعصية لا تصلح سبب الرخصة لان النعمة لا تنال بالمحظور ولانه لما كان عاصيا في السفر جعل السفر كالمعدوم زجرا له كما في السكر ولنا أن سبب الرخصة السفر لان الله تعالى علق الرخصة به حيث قال فمن كان منكم مريضا الآية وكذا النبي عليه السلام علق الرخصة به حيث قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وهو موجود والعصيان وهو التمرد على من تلزمه طاعته وهو المولى والبغي والتعدي على المسلمين بقطع الطريق أمر ينفصل عنه فالتمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية وانما صار البغي وقطع الطريق جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل آخر وهو أجزاء الارض فصار النهي عن هذه الجملة أعني سفر الآبق والباغي وقاطع الطريق هنا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبالنهي لمعنى في غير المنهي عنه لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا كالصلاة في الارض المغصوبة فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة به أيضا لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع لان المشروع أصل ومقصود والسبب وسيلة وتابع ثم النهي متى كان لمعنى في غير المنهي

(وأحكام السفر) أي الرخصة التي تتعلق بها أحكام السفر (تثبت بنفس الخروج بالسنة) المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يرخص للمسافر حين يخرج من عمران المصر (وان لم يتم السفر علة بعد) لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلاثة أيام بالمسيرة فكان القياس قبله أن لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة (تحقيقا للرخصة) في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت

(قوله بالسنة المشهورة) روى الشيخان عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالمدينة أربعا وصلى العصر بذي الحليفة ركعتين كذا في المشكاة وذو الحليفة ميقات أهل المدينة والشام كذا في اللمعات وهو موضع بينه وبين مكة عشر مراحل أو تسع وبينه وبين المدينة ستة أميال أو أقل وهو أبعد المواقيت من مكة كذا قال علي القاري في شرح النقاية (قوله فانه) أي النبي صلى الله عليه وسلم والعمران بالضم آباداني وعمرانات جمع كذا في التهذيب نقله في المنتخب (قوله قبله) أي قبل مضي ثلاثة أيام (قوله بمجرده) أي بمجرد السفر (قوله تلك) أي الرخصة (قوله الجميع) أي جميع مدة السفر

عنه لا يعدم صفة القربة في المشروع كالصلاة في الارض المغصوبة فلأن لا يعدم صفة الحلية في السبب أولى بخلاف السكر لانه معصية بعينه فلم يصلح سبب الرخصة والمراد بالآية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وهو الأكل أي غير باغ اللذة وشهوة ولا عاد متعد مقدار الحاجة كذا عن الحسن وقتادة وصيغة الكلام أدل على ماقلنا بدلالة السياق اذ الآية سيقت لبيان تحريم أكل الميتة وغيرها فكان التأويل بما ذكرنا أليق بمقصود الكلام ولان بالبغي وكذا وكذا لا يخرج عن الايمان فلا يستحق الحرمان (والخطأ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) وهو المعنيّ بقولنا ان المجتهد اذا أخطأ لا يعاتب (ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد أو قصاص) لانه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحرم فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما أخطأتم (ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوب عصمة المحل ولهذا لو أتلف رجلان عينا لآخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان بجزاء الفعل لوجب على كل منهما ضمان كامل (ووجبت به الدية) لكن الخطأ عذر يصلح سببا للتخفيف بسبب الفعل خطأ فيما هو صلة لا يقابل مالا وهو الدية حتى يجب على العاقلة في ثلاث سنين بخلاف ضمان الاموال فان الخطأ لا يصلح سببا للتخفيف ثم لانه مقابل بالمال فلم يكن صلة ووجبت عليه الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن نوع تقصير فصلح سببا لما هو دائر بين العقوبة والعبادة لانه جزاء قاصر بخلاف القصاص لانه نهاية العقوبات فلا يجب الا بما هو نهاية في الجنايات (وصح طلاقه) عندنا خلافا للشافعي رحمه الله له ان التصرف الشرعي انما يعتبر بالاختيار ولا اختيار له وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم واقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة ولنا أن الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صح دليلا عليه فكان في الوقوف على الاصل حرج كما في النوم مع الحدث فانه لا يوقف على خروج الريح من النائم فنقل اليه تيسيرا وليس في أصل العمل بالعقل حرج في دركه لان كل أحد يعرف أن كل عاقل يعمل بأصل عقله والنوم ينافي أصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي الى الظاهر ويرى أثر السرور

الترفيه في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب (والخطأ) عطف على ماقبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) ولو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق أجرا واحدا (ويصير شبهة) في دفع العقوبة (حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد أو قصاص) فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه القصاص (ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) اذا أتلف مال انسان خطأ (ووجبت به الدية) اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل (وصح طلاقه) أي طلاق الخاطئ كما اذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث

(قوله الترفيه) في منتهى الارب ترفيه رهائش دادن ازغم واندوه وآسايش دادن (قوله في حق الكل) أي كل مدة السفر (قوله على ماقبله) أي قوله الجهل (قوله وقوع الشيء الخ) بترك التثبت عند مباشرة المقصود (قوله بعد استفراغ) في المنتخب استفراغ تمام توانائي خود را بكاري صرف كردن (قوله لا يكون آثما) ويجب العمل للمقلد (قال حتى لا يأثم الخاطئ) لان الشبهة دارئة للحد (قوله فان زفت اليه) الزف بفتح الاول وتشديد الفاء والزفاف بالكسر عروس را بخانه شوى فرستادن كذا في المنتخب (قوله لا يكون آثما اثم العمد) انما قيد به لانه يكون آثما بترك التثبت والاحتياط (قال حتى وجب عليه الخ) لان ضمان المال عوض المال وهو حق العبد وكونه خطأ لا ينافي عصمة المحل لان عصمته لحق الغير (قال ووجبت به) أي بالخطا (الدية) ولما كان معذورا بالخطا كانت الدية على عاقلة القاتل تخفيفا وانما وجبت الكفارة عليه مع كونه معذورا لتقصيره وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة كذا قيل (قوله وبدل المحل) ألا ترى انه لو أتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد جزاء كامل كما في القصاص (قوله يقع به الخ) وقيل انه يقع قضاء لا ديانة (قوله قياسا الخ) بجامع عدم الاختيار لعدم القصد (قوله ولقوله عليه السلام رفع الخ) قد أورده ابن الملك في شرحه للمنار وفي رواية ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وقدمر هذا الحديث فتذكر (قوله عديم الاختيار) أي قطعا ولا دليل يدل على الاختيار (قوله مختار) لوجود دليل الاختيار وهو العقل والبلوغ مع التيقظ وعدم الاكراه

(قوله وجوب الدية الخ) أى فى القتل خطأ (قال ويجب الخ) لوجود الاختيار

فى وجهه فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ مقام الرضا الا ان البلوغ لا يصلح دليل الرضا وأما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فأمر لا يوقف عليه الا بحرج فأقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن نوع تقصير لم يصلح سببا للكرامة ألا ترى أنه يصلح سببا للجزاء والجزاء لا يكون بلا جناية ولهذا قلنا ان الناسى استوجب بقاء الصوم من غير أداء حقيقة وجعل المناقض عدما فى حقه كرامة لانه جعله الشرع مؤديا من غير أداء منه وهذا لا يكون الا كرامة فلم يلحق به الخاطئ كما ذكرنا واليه الاشارة بقوله عليه السلام انما أطعمك الله وسقاك فاطعام الله عبده وسقيه اكرام منه (ويجب أن ينعقد بيعه اذا صدقه خصمه ويكون كبيع المكره) أى اذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب أن ينعقد بيعه ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا لانه وضع البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه فصار كالمكره (والاكراه وهو اما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ) كالاكراه بالقتل (أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار) وهو الذى لا يلجئ كالاكراه بالحبس (أو لا يعدم الرضا وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ابنه) وما يجرى مجرى ذلك وفى جميع الصور انما يتحقق الاكراه اذا تيقن أو غلب على ظنه أنه لو لم يفعل ما أمر لأجرى عليه ما هدده وان غلب على ظنه أنه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها (والاكراه بجملته لا ينافى الخطاب والاهلية وأنه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة) وهذا آية الخطاب لكونه مبتلى بين هذه الأفعال كالطائع والابتلاء

رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة (ويجب أن ينعقد بيعه) أى بيع الخاطئ كما اذا أراد أحد أن يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله (اذا صدقه خصمه) وقيل معناه أن يصدق الخصم بأن صدور الايجاب منك كان خطأ اذ لو لم يصدقه فى ذلك يكون حكمه كحكم العامد (ويكون بيعه كبيع المكره) يعنى ينعقد فاسدا الا ان جريان الكلام على لسانه اختيارى فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه (والاكراه) وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا أكرهه (وهو) أى الاكراه على ثلاثة أقسام لانه (اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ) أى الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك أو لاقطعن يدك فحينئذ ينعدم رضاه ويفسد اختياره البتة (أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار) وهو الاكراه بالقيد أو الحبس مدة مديدة أو بالضرب الذى لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره حينئذ ولكن لا يرضى به (أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته) أو نحوه فان الرضا والاختيار كلاهما باق (والاكراه بجملته) أى بجميع هذه الاقسام (لا ينافى الخطاب والاهليـة) لبقاء العقل والبلوغ الذى عليه مدار الخطاب والاهلية (وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة) يعنى أن الاكراه أى العمل به منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففى بعض المقام العمل به فرض كأكل الميتة اذا أكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه ألقى نفسه الى التهلكة وفى بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفى بعضه العمل به مباح كالافطار فى الصوم فانه اذا أكره عليه يباح له الفطر وفى بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا أكره عليه يرخص له ذلك بشرط أن يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة أن فى الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح فى رفع الاثم وفى الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة

(قوله معناه) أى معنى قوله اذا صدقه خصمه (قوله اذ لو لم يصدقه) أى لو لم يصدق الخصم الخاطئ (فى ذلك) أى فى الخطا (قال المكره) بفتح الراء (قوله على ما قبله) أى قوله الجهل (قوله وهو) أى الاكراه حمل الانسان على شئ يكره ذلك الانسان ذلك الشئ ولا يريد ذلك الانسان مباشرة ذلك الشئ لولا أكره ذلك الانسان المكره (قال وهو الملجئ) فى المنتخب الجاء بيچاره كردن (قوله بالقيد أو الحبس) فى المنتخب قيد بالفتح بند واحبس بالفتح بازداشتن وفى رد المحتار أما القيد فما يوضع فى الرجل (قوله التلف) أى تلف النفس أو تلف العضو (قوله فانه يبقى الخ) لعدم الاضطرار الى مباشرة ما أكره عليه فانه يمكن له أن يصبر على ما هدد به (قال وهو أن يهتم) فى المنتخب اهتمام غمناك كردن وبى آرام كردن كسى را قال بحر العلوم ان كون هذا الاكراه مما لا يعدم الرضا لا يظهر وجهه (قوله أو نحوه) كالاخ (قوله العمل به) أى بالفعل المكره عليه (قوله عليه) أى على أكل الميتة (قوله بما يوجب الخ) وهو القتل أو قطع العضو (قوله وذلك) أى الاقدام على ما أكره عليه (قوله وفى بعضه) أى فى بعض المقام (العمل به) أى بالفعل المكره عليه (قوله ذلك) أى اجراء كلمة الكفر (قوله والاكراه معطوف على قوله القلب (قوله الحرمة) أى حرمة ذلك الفعل

تحقق الخطاب بيانه اذا أكره على أكل الميتة بالقتل فانه يلزم عليه أكله ولا يحل له الامتناع عنه فلو امتنع يصير آثما كما هو موجب الفرض واذا أكره على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه ذلك لان قتل المسلم لا يحل لضرورة ما واذا أكره على الافطار في صوم رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر واذا أكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فانه يرخص له ذلك وهذا لان الافطار في نهار رمضان يباح في الجملة فأما اجراء كلمة الكفر على اللسان فلا يوصف بالاباحة قط لكنه يرخص له الاقدام عليه عند طمأنينة القلب على الايمان فيأثم مرة بان أكره على الزنا فزنى ويؤجر أخرى بان أكره على أكل الميتة بالقتل فأكل وقال صاحب المحصول فيه المشهور أن الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف ثم رد هذا القول بعده (ولا ينافي الاختيار أيضا) لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على ما لا اختيار له محال فلا يكره الرجل على أن لا يكون ضاحكا بالقوة ألا يرى أنه أكره على أن يختار أحد الامرين وقد وافق المكره فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في غير ما أكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون فثبت بما ذكرنا أن الاكراه لا يصلح لابطال حكم شئ من الاقوال والافعال الا بدليل يغيره على مثل فعل الطائع فانه اذا كان لفعل الطائع موجب يثبت موجبه لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره فان موجب قوله أنت طالق وأنت حر وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والاستثناء وكذا هذا في الافعال فان موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذلك موجب الزنا الا اذا وجد المغير بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب فكذا يثبت موجب أقوال المكره وأفعاله الا اذا وجد المغير وهذا لان هذه الاقوال والافعال انما صارت موجبة لصدورها عن عقل واختيار وأهل وخطاب وقد وجدت هذه المعاني في المكره وانما أثر الاكراه في تبديل النية اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر والكامل ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء فاما الا أثر له في اهدار القول أو الفعل وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله الاكراه الباطل متى جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره أصلا فعلا كان أو قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون كلامه ترجمة عما في ضميره ألا ترى ان قول الصبي جدا والنائم باطل لعدم القصد والاختيار فاذا عدم القصد والاختيار بطل قوله والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم وتحقيق عصمته أن لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه ويبطل التبرع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان كان عذرا يبيح الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن الفاعل فان أمكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا يبطل حكمه أصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على المكره وفي الاقوال كلها انها تبطل وفي اتلاف صيد الاحرام والحرم والافطار انه لا شئ على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وفي الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وفي الاكراه على القتل انه يقتل ثم يشكل عليه أن القتل لما كان مضافا الى المكره ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل حتى يضاف الى المكره فلماذا يقتل المكره فيجيب عن هذا بان المكره انما يقتل بالتسبيب اذ المسبب عندي كالمباشر كشهود القصاص اذا رجعوا وفي الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لا يصح الاسلام لان اكراه الذمي باطل لانا أمرنا بتركهم

(قوله بها) أي بالاباحة (قوله في الاثم الخ) متعلق بقوله ما يساوي (قوله لكن الاختيار) أي اختيار المكره بالفتح

الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض أو الرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى يكون مباحا (ولا ينافي الاختيار) أي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد

وما يدينون وان كان حربيا صح الاسلام لان اكراه الحربي جائز فعدّ الاختيار قائما وكذلك القاضي اذا أكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق لانه امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وكذا المولى اذا أكره فطلق صح وذلك بعد المدة لان عنده لا يقع الطلاق بمضي أربعة أشهر مالم يفرق القاضي أو الزوج فاذا لم يفرق الزوج يجبره القاضي ويكون الاجبار حقا لان التفريق مستحق على المولى بعد انقضاء المدة وعندنا الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطا في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار والبلوغ قائم مقام اعتدال العقل في الخطا فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا فعلم أن الاكراه فيما يتعلق بالرضا دون هذه الاشياء فكان أبعد في افادة موجب السبب من الهزل وشرط الخيار والخطا ولكنه يفسد الاختيار (فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان أمكن والا بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد) يعني هذا الاختيار الفاسد اذا عارضه اختيار صحيح يرجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان أمكن ويجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته لان الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة اذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل أن يكون آلة له وفيما لا يحتمله لا يصح نسبته الى المكره فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك الا ترى أن الابتلاء باق وانما كان يسقط للترجيح ولم يوجد ولهذا بقي مخاطبا بهذا القدر من الاختيار كما مر وصارت التصرفات كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن النسبة الى المكره وما لا يمكن أن ينسب اليه وجملة الامر ما بينا أن الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال اذ بالاكراه لا يتبدل حكم السبب الموضوع له بل يبقى حكمه كما في الطائع لان السبب انما صار موجبا للحكم لصدوره عن عقل وتمييز وأهل وخطاب وبعد الاكراه هذه المعاني قائمة ولا تبديل محل الجناية بل يبقى محلها معصوما كما كان ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو أن يجعل المكره آلة للمكره اذ لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل لان الحكم أثر الفعل وأثر الفعل لا ينفك عن المؤثر ولا وجه لنقل الفعل ذاته لان الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه الا بهذا الطريق وهو أن يجعل المكره آلة للمكره فان قيل في اجراء كلمة الكفر مكرها تبديل الحكم لان هذا من الطائع كفر ومن المكره لا قلنا الردة في الحقيقة بناء على تبديل الاعتقاد واجراء كلمة الكفر طائعا دليل تبديل الاعتقاد ومكرها لا فان أمكن أن يجعل آلة ينقل والا وجب القصر على المكره (ففي الاقوال لا يصلح أن يكون المتكلم فيها آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه) أي على المتكلم ثم يتظر (فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه) أي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات

(فاذا عارضه اختيار صحيح) وهو اختيار المكره بالكسر (وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان أمكن) كما في الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح أن يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه (والا) أي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال (بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد) وهو اختيار المكره بالفتح فجعل المكره مؤاخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله (ففي الاقوال لا يصلح) المكره أن يكون آلة (لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه) أي حكم القول على المكره بالفتح (فان كان) القول (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه) من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القولي فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو أكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره

والاختيار الفاسد ما أتى به فاعله للغير (ان أمكن) أي نسبة الفعل الى المكره بالكسر (قوله الفعل) أي القتل واتلاف المال (قوله وفي بعض الافعال) كالاكل والشرب (قوله فجعل المكره) أي بالفتح (قوله المكره) أي بالفتح (قال فاقتصر عليه) وقال بحر العلوم ان التكلم بلسان الغير محال لكنه لا يلزم منه أن يقتصر على المباشر المكره بالفتح بل الاقرب عند العقل ان يبطل ذلك القول ولا يثبت حكمه لانه صدر بالاكراه وقياسه على الهزل لا يصح فان الهازل راض بايقاع السبب وان كان لا يرضى بالحكم وأما فيما نحن فيه فالمكره لا يرضى بالسبب بل يوقعه بالاكراه فيبطل فتأمل (قال ولا يتوقف الخ) بحيث يقع بالهزل أيضا (قوله والتدبير) هو أن يقول لعبده مثلا ان مت فأنت حر والظهار تشبيه زوجته أو ما عبر به عنها أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره اليه من أعضاء محارمه نسبا أو رضاعا والايلاء حلف بمنع وطء الزوجة مدة الايلاء وهي للحرة أربعة أشهر وللامة شهران والفيء هو الرجوع عن الايلاء الذي هو اليمين والفيء القولي هو أن يقول مثلا فئت اليها كذا في الوقاية وغيرها

لايحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لوطلق أو أعتق أو تزوج يصح لأن الطلاق والعتاق والنكاح لايبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولايبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار أصلا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه أولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لايجب لان الاكراه لايعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت مع زوجها البالغ على مال وقع الطلاق ولايجب المال بخلاف الهزل عند أبي حنيفة رحمه الله حيث يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المرأة المال فان اختارت يقع الطلاق ويجب المال لأن الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولايمنع الرضا والاختيار في السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال لوجود الاختيار والرضا في السبب وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها فانه لما دخل على الحكم دون السبب أوجب توقف الطلاق على قبول المال كذلك هذا هنا أي في الهزل في الخلع وفي الاكراه الرضا بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كأن المال لم يوجد فيقع الطلاق لانه لايتوقف على الرضا وأما عندهما فما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع أصلا وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى لايجب دون الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما كما ذكره أبو حنيفة رحمه الله وهو أن الطلاق يقع في الحال والمال لايجب لأن الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولايمنع الاختيار فيهما فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال فكأن لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال بخلاف الهزل فان عندهما الطلاق واقع في الحال والمال لازم فيه لأن الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب بل الرضا بالسبب في الهزل موجود فصح ايجاب المال لكن الطلاق لايتوقف عليه لان الهزل لايؤثر فيه والمال يتبع الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان عندهما فيه يقع الطلاق ويجب المال و يبطل الخيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب المال لأن المال لايجب الا بالشرط أي بشرط الذكر في الخلع فكان في الايجاب مثل الثمن فكما أن الثمن لايجب الا بشرط الذكر في البيع فكذا لايجب المال في الخلع الا بالشرط ثم اذا صح الايجاب في البيع يجب الثمن والا لايجب فكذا في الخلع اذا صح الايجاب وجب المال و بعد صحة ايجاب المال في الخلع يتبع الطلاق الذي هو المقصود وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا بالسبب فيجب المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق في الحال والمال يتبعه وفي الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا يجب المال لأن لزوم المال يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال من آثار صحة الايجاب وفي بعض نسخ فخر الاسلام رحمه الله مثل اليمين أي في اليمين لايجب الجزاء الا بوجود الشرط فكذا المال في فصل الخلع لايجب الا بوجود شرط ذكر البدل (وان كان يحتمله) أي الفسخ (ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه) أي الاجارة (يقتصر على المباشر الا أنه يفسد لعدم الرضا ولا تصح الاقارير كلها لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه) وهو قيام السيف على رأسه وهذا

(قال يحتمله) أي يحتمل الفسخ (قال ونحوه) كالاجارة (قال كلها) أي سواء كانت بما يحتمل الفسخ أو بما لايحتمله وسواء كانت بالاكراه الملجئ أو بغيره

بالفتح فقط (وان كان يحتمله و يتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر) ههنا أيضا وهو المكره بالفتح (الا أنه يفسد لعدم الرضا) فينعقد البيع فاسدا ولو أجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة (ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه) أي عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز

بخلاف أقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يصلح عذرا لكونه معصية لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل يجعل دلالة على الرجوع لأن السكران لا يكاد يثبت على شئ بخلاف السكران اذا ارتد فان امرأته لا تبين فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع السكر والشبهة فيه فلا يثبت وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة أيضا والاكراه الكامل وهو أن يكون بالقتل أو القطع والقاصر وهو أن يكون بالحبس المديد أو بالضرب الشديد سواء في هذا أي فيما يتوقف على الرضا لان الاكراه بهذه الاشياء يعدم الرضا بخلاف ما اذا أكره بضرب سوط أو حبس يوم أو قيد يوم فان ذلك لا يكون اكراها الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يضر به لفوات الرضا (والافعال قسمان أحدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور) وكذا الوطء بآلة غيره (والثاني ما يصلح) أن يكون الفاعل فيه (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره دون المكره وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) وهذا لانه يحتمل أن يأخذه فيضرب به نفسا أو مالا فيتلفه فان كان مع المكره ما أوجب جرحه وجب به القود في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية أيضا فلذلك جعل آلة له كأنه أخذ يده مع السكين فقتل بذلك غيره واذا جعل آلة له صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من البين ولذلك وجب القصاص على المكره لا على المكره واذا أكره رجلا على رمي صيد فرماه فأصاب انسانا ان الدية تجب على عاقلة المكره وتجب الكفارة على المكره لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل وهو

أن يجعل مجازا عن شئ لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه (والافعال قسمان أحدهما كالاقوال فلا يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطء والزنا فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور) وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فاذا أكره الانسان أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو أكره أن يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو أكره على أكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا أو شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا أكره انسان أن يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم أو في الاعتكاف أو الاحرام أو الحيض فينبغي أن يكون هذا أيضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على أنه يرجع به على المكره الآمر أم لا (والثاني) أي القسم الثاني من الافعال (ما يصلح المكره فيه أن يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للانسان أن يأخذ آخر ويلقيه على مال أحد ليتلفه أو نفس أحد ليقتله (فيجب القصاص على المكره) بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وقال محمد وزفر رحمهما الله يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيق وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رحمه الله يجب عليهما أما المكره فلكونه آمرا وأما المكره فلكونه فاعلا وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما (وكذا الدية على عاقلة المكره) ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة أيضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رحمه الله الاكراه أولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان

(قوله أن يجعل) أي الاقرار (قوله المكره) بالفتح (قال على المكره) بالفتح (قوله ان كان) أي الآمر (قوله على المكره) بفتح الراء (قوله وان كان المكره) بفتح الراء وكلمة ان وصلية (قوله لان منفعة الخ) متعلق بقوله يجب (قوله له) أي للمكره بفتح الراء (قوله فان كان) أي المكره الآكل جائعا في المنتخب جوع بالضم كرسنكى وكرسنه شدن والشبع بالفتح سيرى وسير شدن از طعام (قوله عليه) أي على الآمر (قوله على المكره) بكسر الراء (قوله سواء كان) أي الآكل (قوله عليه) أي على الواطئ (قوله وان كان) أي الوطء (قوله في ماله) أي في مال الواطئ (قوله به) أي بالضمان (قوله ويلقيه) أي الآخر (قوله أو نفس) معطوف على المجرور في قوله على مال (قوله دارئة) أي دافعة له أي القصاص (عنهما) أي عن الآمر والمأمور (قال المكره) بكسر الراء (قوله عليه) أي على المكره بالكسر (قوله الاكراه) أي العمل بالاكراه (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية

ضمان المتلف يعني الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل أيضا وكان ينبغي ان تجب الكفارة
على المكره لانها جزاء الفعل المحرم وفعل المكره حرام بدليل انه يأثم وانما أوجبناها على المكره لان
الكفارة لمعنى في المحل وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء
وهذه نسبة تثبت شرعا لما قلنا انه صار آلة له وصار المكره مدفوعا الى الفعل من جهته فتجب على المكره
كيلا يهدر دمه أو ماله وهذا كالأمر فانه متى صح استقام نقل الجناية به أيضا كمن أمر عبده بان يحفر بئرا في
فنائه وذلك موضع إشكال قد يخفى على الناس انه ملكه أو حق المسلمين فحفر فوقع فيها انسان فمات فان
المولى يجعل قاتلا لصحة الأمر وكذا اذا استأجروا أو استعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان
ما يعطب به على الآمر لصحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر واقتصرت الجناية
على المباشر وكذا من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشره بنفسه
لانه موضع شبهة لانه مملوكه فيشتبه عليه انه يحل له ذلك لانه تصرف في مملوكه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر
حر آخر فان الضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا والاكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع الاشتباه
بان أكره على حفر بئر في فناء داره أو في غير موضع الاشتباه بان أكرهه على حفر بئر في الجادة أو أكرهه على
قتل عبده أو على قتل حر فوجب أن ينسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل
الموجب للنقل خوف التلف وذا يفصل بين اكراهه على قتل عبده أو قتل حر بخلاف الآمر فان دليل
النقل ثم صحة الامر وفيما اذا أمر بقتل الحر أو بحفر البئر في الجادة لم يصح الامر فلم ينقل فاقتصر على
المباشر والاكراه الذي لا يوجب الالجاء لا يوجب النقل لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار فلذلك لم
يجعل آلة له حتى لو أكرهه بحبس شديد أو بضرب شديد على أن يطرح ماله في الماء أو في النار أو يدفع ماله
الى فلان ففعل ذلك لا يكون مكرها بخلاف ما اذا أكره على البيع والشراء بهما فانه يكون اكراها حتى
يفسد البيع والفرق أن صحة البيع والشراء تتوقف على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا أما النقل فانما
يكون عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد الاختيار فلا
ينقل الفعل الى المكره واذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا أن محل
الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على
المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه ولأن الاكراه لا أثر له في تبديل المحال وفي تبديل
المحل خلاف المكره لانه لم يوجد الاكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك وفي خلافه بطلان الاكراه
واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وهذا كمن أكره محرما على قتل
الصيد أو أكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان
كان يتصور ذلك بان يجعل المباشر آلة للمكره فيأخذه ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لأن
في ذلك تبديل محل الجناية بيانه أن محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره
أو دينه وذلك في صيد الحرم لأن ما يجب على قاتل صيد الحرم وان كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان
في قتله يجب عليهما جزاء واحد فهو حق الله تعالى فيكون الجاني عليه جانيا على دين نفسه ولو جعل
المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ تكون الجناية واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان
الاكراه وهذا بخلاف الاكراه على قتل نفس معصومة لأن محل الجناية ثم المقتول فلا يكون في تبديل
النسبة تبديل لمحل الجناية وهنا محل الجناية الاحرام أو الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان الحلال اذا
اصطاده يحل للمحرم أكله اذا لم يوجد منه اشارة أو اعانة أو دلالة ولهذا قلنا ان المكره على القتل آثم لان
القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة ولو جعل آلة لصار محل

الجناية دين المكره ففي حكم القصاص وغيره صار المكره فاعلا وفي حق المأثم صار المكره فاعلا لأنه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم فالمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما أكره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة اذ لو جعل آلة لتبدل محل الاكراه لانه أكرهه على أن يتصرف في المبيع ولو جعل آلة لايكون فعله فعلا في المبيع بل يكون فعلا في المغصوب ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب توضيحه أنه لا تأثير للاكراه في تبديل محل الجناية فلو أخرجنا هذا التسليم من أن يكون متمما للعقد وجعلناه غصبا ابتداء بنسبته الى المكره لتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل واذا لم يجز أن يتبدل محل الفعل بسبب الاكراه فكيف يجوز أن يتبدل به ذات الفعل واذا ثبت انه أمر حكمي استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس ولذلك قلنا انه اذا أكره على الاعتاق عما فيه الجاه ان الاعتاق واقع من المكره ومعنى الاتلاف منه منقول الى المكره لانه معقول يقبل النقل اما التكلم بالاعتاق فقد صدر من المكره حسا فلا يمكن نقله عنه لما بينا أن النقل انما يكون في المعقول لا في المحسوس ولهذا كان الولاء له فلو نقل نفس الاعتاق الى المكره لما نفذ لان المكره ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتصوره بدون الاعتاق (والحرمات أنواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم) وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء لأنه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه اذا أقدم عليه فسقط المكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض بينهما فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل لأنه لا أب للولد ليربيه فكان هالكا حكما ولهذا يستحق به القتل حتى ان من قيل له لنقتلنك أو لنقطعن يدك حل له ذلك لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فتفويت النفس يتضمن تفويت اليد ولا ينعكس ويد غيره ونفسه سواء فلا يحل له أن يقدم على قطع يد غيره وان أكره بالقتل لان عند المكره عليه يده أقوى من نفس المكره (وحرمة تحتمل السقوط أصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فبقيت على الاباحة الاصلية وهذا كمن اضطر الى ذلك بجوع أو عطش ألا ترى أن رفق التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول أما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله وأما الخنزير فلما في أكله من

ما آل التقسيمين واحدا فقال (والحرمات أنواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه وانفاقه فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه وأما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك اذ ليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم عنها (وقتل المسلم) فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره أن يتلف نفس أحد أو عضوه لاجل سلامة نفسه أو عضوه فصار الاكراه في حكم العدم فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم (وحرمة تحتمل السقوط أصلا) بعذر الاكراه وغيره وتصير حلال الاستعمال فهو داخل في الاكراه الفرض (كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم

(قوله وضياع النسب) فكأنه قتل الولد لان الخ (قوله في الاكراه الحظر) أي في العمل بالاكراه الذي كان حظرا (قوله هذا) أي بقاء الحرمة (قوله في التمكين) أي في تمكين المرأة رجلا بالزنا (قوله الذي الخ) صفة القتل (قوله في جانب الخ) متعلق بالمانع (قوله عنها) أي عن الام (قوله فان حرمته) أي حرمة قتل المسلم (قوله فكأنه) أي فكأن المكره بفتح الراء (قوله فيحرم) أي قتل المسلم (قوله وغيره) كالمخمصة (قوله في الاكراه الفرض) أي في العمل بالاكراه الذي كان فرضا (قوله قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم) في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الآية الا ما اضطررتم اليه

عدوى طبعه الى الاكل والميتة من الخبائث وقد قال الله تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة وقال ويحرم عليهم الخبائث فاذا آل ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض أولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك أو لنقتلنك نحن فاذا سقطت الحرمة فى حال الاكراه كان المكره فى الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه بأن يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه فأما اذا قصر بأن أكره على ذلك بحبس أو ضرب أو قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لم يحد لانه اذا تكامل الاكره أوجب الحل فاذا قصر أورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتل لانه اذا تم الاكراه لم يحصل لكنه انتقل عن المكره الى المكره فيقتل المكره فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة أيضا (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر وحرمة تحتمل السقوط فى الجملة لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة أيضا كتناول المضطر مال الغير ولهذا اذا حبس فى هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا) اعلم ان اجراء كلمة الكفر ظلم وحرام فى الاصل لكنه يرخص فيه اذا أجرى وقلبه مطمئن بالايمان لما روى أن المشركين أخذوا عمارا ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير فلما أتى رسول الله قال ما وراءك فقال شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد معناه الى الطمأنينة وفيه نزل قوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ويبقى الكف عن اجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب رضى الله عنه فان خبيبا لما صبر عن ذلك حتى صلب سماه رسول الله سيد الشهداء وذلك لان حرمته باقية وفى هتك الظاهر مع قرار القلب بالايمان ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة لا معنى لان التصديق باق وهذا هتك صورة ومعنى فاذا صبر فقد أخذ بالعزيمة وبذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا واذا أجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وهو النفس وكذا هذا فى سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلاة والصيام وقتل صيد الحرم أو الاحرام لما بينا وكذلك فى استهلاك أموال الناس يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس ولكن أخذ مال الغير واتلافه ظلم قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وهذا لان حرمة تعرضه لعصمة صاحبه وهى باقية فبقى حراما فى نفسه لبقاء دليل الحرمة فالرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه أى يعامل به معاملة ما يعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فاذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المرأة اذا أكرهت على الزنا بالقتل أو القطع رخص لها فى ذلك وليس فى ذلك معنى القتل لان نسبة الولد عنها لا تنقطع بخلاف ما اذا أكره الرجل على الزنا

الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص فى حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فى قسم الرخصة (وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة أيضا كتناول مال الغير) فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا أكره بالاكراه الملجئ جاز له أن يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو أيضا داخل فى قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا أنها اما داخلة فى الفرض أو فى الرخصة (ولهذا) أى ولاجل أن الحرمة لم تسقط فى القسم الثالث والرابع (اذا صبر فى هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا) لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم أدخلنى فى

(قوله فحالة المخمصة) هو خلو البطن من الغذاء يقال رجل خميص البطن اذا كان طاويا خاليا كذا فى معالم التنزيل (قوله عن ذلك) أى الحرمة (قوله فانه) أى فان اجراء كلمة الكفر (قوله فى قسم الرخصة) أى العمل بالاكراه صار رخصة (قوله فانه) أى فان تناول مال الغير (قوله فيه) أى فى تناول مال الغير (قوله ذلك) أى تناول مال الغير (قوله ثم يضمن) أى الفاعل المكره (قيمته) أى قيمة مال الغير (قوله عصمته) أى عصمة مال الغير (قوله فى قسم الرخصة) أى العمل بالاكراه صار رخصة

كامل ولهذا قلنا اذا أكره على الزنا بحبس انه لا يحد لان الاكراه الكامل يوجب الرخصة فأورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا أكره على الزنا بالحبس يحد لان الاكراه لا يؤثر في الافعال المحظورة بعينها انصار الذي لا تسقط حرمته ويحتمل الرخصة قسمين ما كان حق الله تعالى كالايمان فانه حسن لمعنى في عينه لا يقبل السقوط بحال وكذا الكفر قبيح لعينه فلا تحتمل حرمته السقوط بحال ألا ترى أنه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم تحتمل الرخصة بالتبديل وانما دخلت الرخصة في الاداء للضرورة لانه ركن زائد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن انما الركن فيه التصديق وهو قائم لا يحتمل السقوط بحال وصار غيره وهو الاقرار باللسان عرضة للعوارض فيسقط بالاكراه التام وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه فانه يحتمل السقوط بأصله بأن يبيح صاحب المال أو يعرض له عارض يباح له الفطر لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشيء المحرم وعارضه أمر فوقه وهو الاكراه وجب العمل بالامر العارض باثبات الرخصة ويجب العمل أيضا بأصله بأن يبقى محرما وهذا كمن أصابته مخمصة فانه يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق صاحبه وهو لم يحه حتى اذا ترك ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في رضا الله تعالى مؤثرا رضاه على هواه بخلاف طعام نفسه لانه القاء نفسه في التهلكة واذا استوفاه ضمنه لان ماله معصوم وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم فانه يرخص له تناوله وان كان مضمونا بالجزاء فكذا هنا يرخص له التناول لكن اذا تناوله ضمنه

﴿فصل في المتفرقات﴾ الالهام وهو الالقاء في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فألهمها فجورها وتقواها أي عرفها بالايقاع في القلب ولانه اذا جاز أن يلهم النحل كما قال تعالى وأوحى ربك الى النحل الآية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن بذلك أولى لانه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور الى مصالح الامور قال الله تعالى أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وما الفراسة الا خبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة وقال عليه السلام لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان أفتاك الناس وأفتوك أي ما أثر فيه وأوقع فيه بأنه ذنب فدعه فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى عن حجة وهذا دليل الجعفرية وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الالهام وقال عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر أي ملهم وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه ألقي الي ان ذا بطن خارجة جارية وما الالقاء الا الالهام وكان كما ألهم وقالت الامة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر بقلبه القبلة لم تجز وان صلى بتحر بقلبه جازت فدل أن الالهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له الا انه اذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة والحجة للجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فألزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما ألزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة ولما تحقق العجز فان الالهام حجة باطنة لا يمكن اظهارها فلا يتحقق العجز عنه اذا الوقوع في القلب كان ثابتا وقال الله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فالله تعالى وبخهم على عجزهم عن اظهار الحجة على ما ادعوا من اله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت

(قوله واسلكني الخ) في المنتخب اسلاك درآوردن چيزى بچيزى والبأس سخت شدن در جنگ والحصن بالكسر جاى بناه وهر موضع استوار كه باندرون آن نتوان رسيد

زمرة الشهداء واسلكني في عدة السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي بأس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأهل بيته وأزواجه وذرياته وسلم

شهادة قلوبهم لهم حجة كما حققهم التوضيح فثبت أن الحجة التي يصح العمل بها هي ما يمكن اظهاره من النص والآيات التي عرفت حججا بالنظر الذي يمكن اظهارها والحكمة في قيد لا برهان له به وان كان الشرك باطلا أصلا لشغل السامع بالبرهان فيدله البرهان الصحيح على بطلان الشريك وحقية أن الله تعالى واحد لا شريك له وقال عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وهو جائز بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت أن المراد به الرأي بلا نظر في الاصول ولأن ما يقع في قلبه قد يكون بالهام من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان أو النفس لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما ولانه مشترك الدلالة فانه اذا قال اني ألهمت بان ما أقوله حق فخصمه يقول اني ألهمت بان ما تقوله باطل فاذا قال لخصمه انك لست من أهله فيقابله خصمه بمثله ولأن خصمه يقول اني ألهمت بان القول بالالهام باطل فالهامي حجة أم لا فان قال حجة بطل قولهم وان قال لا فقد أقر ببطلان الهام في الجملة واذا كان الالهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يمكن الحكم بصحة كل الهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته وحينئذ يكون المرجع الى الدليل دون الالهام وبمثله نقول على المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب اني اجتهدت فأدى اجتهادي الى أن المجتهد يخطئ و يصيب فانا مصيب في هذا الاجتهاد أم مخطئ فان قالوا انك مخطئ فقد بطل قولهم كل مجتهد مصيب وان قالوا انك مصيب في اجتهادك فقد أقروا بصحة قول من يقول ان المجتهد يخطئ و يصيب وقوله تعالى فألهمها فجورها وتقواها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الآيات والحجج وأما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى أضاف ذلك الى ذاته حيث قال وأوحى ربك وما يكون من الله فهو حق لا محالة انما الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري أنه من الله تعالى أم من الشيطان أم من النفس فنقول ان هذا ليس بحجة وشرح الصدر بنور التوفيق حتى ينظر في الحجج وحياة القلب انما تكون بهذا ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا انه من الله تعالى أم من الشيطان أم من النفس وحديث وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا لدينه على ما شهد له قلبه فأما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليله فلا يحل تناوله بشهادة قلبه وأما حديث عمر رضي الله عنه ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر رضي الله عنه كان يعمل في المشروعات بكتاب الله وسنة رسول الله والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري ليس من باب الالهام فالالهام عندهم يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم سائر الادلة الشرعية والعقلية بنوع نظر واستدلال بالاحوال بطريق الضرورة والالهام أيضا عند عدم الدلائل الاربعة يكون حجة في حق الملهم لا في حق غيره كالتحري لا عموم لحكاية الحال اذ الداخل في الوجود هو الواحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا الان لا اصل أن لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجة انما هو الوحي

يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ أحمد المدعو بشيخ جيون بن أبي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار بسابع شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ ألف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من ربيع

(قوله شيخ جيون) بكسر الجيم وسكون التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحياة هو صديقي يرجع نسبه الى الخليفة الاول الصديق الاكبر رضوان الله عليه ولد في أميهي وهي قرية من مضاف اللكنو ونشأ فيها حفظ القرآن وكان ذا حافظة قوية يحفظ عبارات الكتاب ورقا ورقا وتنقل لتحصيل الفنون الدرسية الى الاطراف وقرأ فاتحة الفراغ من التحصيل عند الملا لطف الله الكوروي نسبة الى الكورة من نواحي القصفور من بلاد الهند ثم انطلق الى السلطان عالمكير فعظمه ووقره وتلمذ السلطان عليه وكان يراعي أدبه في الغاية ويحترمه بنوه الشاه عالم وغيره وتشرف بزيارة الحرمين الشريفين زادهما الله شرفا وصرف عمره العزيز في شغل التدريس والتصنيف كذا قال سبحان الهند السيد غلام علي آزاد البلجرامي

أوالاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب الوحى والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولاضرورة فى العموم فلا تثبت الاشياء فى الاصل على الاباحة عند جمهور المعتزلة وطائفة من الفقهاء
الحنفية والشافعية رحمهم الله منهم الكرخى حتى يرد الشرع بالتقرير أو بالتغيير الى غيره وقال
بعض أصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الاصل فيها الحظر حتى يرد الشرع مقررا أو مغيرا وقال
أصحابنا وعامة أصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الأشعرى غير أن أصحابنا يقولون لابد أن
يكون له حكم إما الحرمة بالتحريم الازلى أو الاباحة ولكنا لانقف على ذلك بالعقل فنتوقف فى الجواب
لا لخلوه عن الحكم بل لعدم دليل الوقوف وعندهم لاحكم فيها أصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر
عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع فكان الخلاف بيننا وبينهم فى كيفية التوقف وواجب
العقل ومحظوره ومافيه ضرر بنفسه أو بغيره خارج عن موضع الخلاف ووجه الاباحة قوله تعالى
خلق لكم مافى الارض جميعا أخبر بانه خلق لنا على وجه المنة علينا وأبلغ وجه المنة اطلاق الانتفاع
فيثبت وقال الله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده ولأن الانتفاع بها خال عن المفسدة
اذ الكلام فيه ولاضرر فيه على المالك فثبتت اباحة الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير والنظر
فى مرآته ووجه الحظر أنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز كما فى الشاهد ووجه الوقف أن
طريق ثبوت الاحكام سمعى وعقلى والأول غير موجود وكذا الثانى لانه لا يقطع على أحد الحكمين فان
من قال بالاباحة عقلا يجوز ورود الشرع فى ذلك بعينه بالحظر فينقله من الاباحة الى الحظر ومن قال
بالحظر عقلا يجوز ورود الشرع بالاباحة فى ذلك بعينه فينقله من الحظر الى الاباحة وماقطع العقل عليه
لايجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه حكم الله تعالى عند الأشعرية خطابه المتعلق بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير فالاقتضاء يتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك
فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه وأما التخيير فهو الاباحة وهذا لأن خطاب الله تعالى
اذا تعلق بشئ فاما أن يكون طلبا جازما للفعل وهو الايجاب أو غير جازم وهو الندب أو طلبا جازما للترك
وهو التحريم أو غير جازم وهو الكراهة أو مخيرا من الطرفين وهو الاباحة وظهر بهذا التقسيم ماهية كل
واحد منها والاشكال عليه أن حكم الله تعالى لما كان خطابه وخطابه كلامه وكلامه قديم فيلزم أن يكون
حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل لأن حل الوطء فى المنكوحة وحرمته فى الاجنبية صفة فعل
العبد ولذلك نقول هذا وطء حلال وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا يكون قديما ولانه يقال هذه المرأة
حلت لزيد بعد مالم يكن كذلك وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام ولأنا نقول المقتضى لحل الوطء التزوج
أو ملك اليمين ومايكون معللا بأمر حادث لايكون قديما فثبت أن الحكم يمتنع أن يكون قديما والخطاب
قديم فالحكم لايكون عين الخطاب وأجابوا عنه بأن معنى كون الفعل حلالا هو كونه مقولا فيه رفعت
الحرج عن فعله ومعنى كونه حراما هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله
والفعل متعلق القول وعندنا حكم الله تعالى صفة أزلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضا وسنة
ونفلا وحسنا وحلالا وحراما محكوم الله تعالى ثبت بحكمه وهو ايجاده الفعل على هذا الوصف وانما سمى
حكم الله تعالى فى عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز اطلاقا لاسم الفعل على المفعول وهو بناء على
مسئلة التكوين والمكون فالتكوين عندنا صفة أزلية لله تعالى وهو فعله حقيقة والمكون مفعوله

الاول من السنة المذكورة فى مدة كان عمرى ثمانيا وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة
رسوله صلى عليه وآله وسلم أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين
الطالبين ذوى الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين

(قوله فى مدة كان عمرى الخ)
وعاش الشارح رحمه الله
بعد تأليف هذا الشرح
خمسا وعشرين سنة ثم توفى
بدار الخلافة دهلى سنة
ثلاثين ومائة وألف من
الهجرة النبوية ونقل
جسده الى مولده أميهى
ودفن فيها جزاه الله خير
الجزاء عنى وعن جميع
المستفيدين من هذا الشرح
هذا وكان اختتام هذه
الحاشية فى الشهر المبارك
الربيع الاول من السنة
السادسة والسبعين بعد
مضى الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين
عليه صلاة رب المشرقين فى
دار السرور بلدة تدعى
بجونفور حين اقامتى فيها
لنظم مدرسة معدن الجود
والعطاء بحر الكرم والسخاء
ذى المناقب السنية
والفضائل البهية الشيخ
الحاج محمد امام بخش
حفظه الله تعالى عن البطش
اللهم اجعلها مقبولة
خالصة لوجهك الكريم
انك ذو الفضل العميم
وانفع بها الولد الاعز قرة
العينين المولوى الحافظ محمد
عبد الحى حماه الله
عن شرور الغى
آمين

وهو حادث باحداثه الأزلي لوقت وجوده ثم المحكوم الذي يسمى حكما مجازا هو الوجوب وكذا صفات
الافعال لا نفس الفعل لان نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه وان كان خالقه هو الله تعالى والحكم
ما يثبت جبرا شاء العبد أو أبي وعند المعتزلة حكم الله تعالى اعلامه اياناً بكون الفعل واجبا أو مندوبا
أو مباحا أو حراما والدليل في اللغة فعيل بمعنى فاعل فكان اسم الفاعل الدلالة كالدال ومنه يقال يا دليل
المتحيرين أي هاديهم الى ما يزول به حيرتهم ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم الى الطريق الا أن كلامه
يسمى باسمه مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والنظر عبارة عن
ترتيب تصديقات علمية أو ظنية ليتوصل بها الى تصديقات أخر والاستدلال طلب الدلالة كالاستنصار
طلب النصرة وما قيل هو أن ينتقل الذهن من الأثر الى المؤثر كالدخان مع النار على عكس التعليل
فليس من مفهوم اللفظ والآية ما يوجب علم اليقين ولذلك سميت معجزات الرسل آيات قال الله تعالى ولقد
آتينا موسى تسع آيات بينات وقال تعالى فاذهبا بآياتنا وهي المعجزات لأن المعجزة توجب علم اليقين بنبوة
الرسول وهي في اللغة عبارة عن العلامة قال الله فيه آيات بينات أي علامات واضحات وقال (وغير
آيها العصر) أي علاماتها والحجة مأخوذة من قولهم حج أي غلب سميت حجة لانها تغلب من قامت
عليه وألزمته حقا وهي مستعملة فيما كان قطعيا أو غير قطعي والبرهان نظير الحجة وكذا البينة والعرف
ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا عليه
وعادوا اليه مرة بعد أخرى والجدل مأخوذ من الجدل وهو الفتل والاحكام ومنه حبل جديل
ومجدول أي محكم الفتل وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة أو شبهة وقيل
هو تخاوض يجري بين متنازعين لتحقيق حق أو لابطال باطل أو لتغليب ظن وهو يتناول جدل الكلام
وجدل الفقه وأما صفته فتتبع قصد فاعله ان كان قصده الغلبة أو العناد فمذموم واليه أشار عليه
السلام بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا أوتوا الجدل وان كان قصده اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة
بقوله وجادلهم بالتي هي أحسن وأما أدبه فتجنب الاضطراب بما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال
في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة
والثبات على الدعوى ان كان مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سائلا والاحتراز عن التكلم في مجلس
الشغب لانه لا يظهر فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام فان ذلك يذهب طراوة
الكلام ويحول بينه وبين المرام والسبب الداعي اليه السؤال من المسترشد انما للحصر كذا حكى أبو
علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة وقولهم حجة وفي تقرير الامام فخر الدين الرازي بأن إن للاثبات وما
للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب اذ الاصل عدم التغيير وحينئذ اما أن يدل على نفي المذكور واثبات
غير المذكور أو نفي غير المذكور واثبات المذكور والاول باطل بالاجماع فتعين الثاني وهو المراد
بالحصر كلام لان صاحب المفتاح قال فيه وترى أئمة النحو يقولون انما تأتي اثباتا لما يذكر بعدها ونفيا
لما سواه ويذكرون لذلك وجها لطيفا يسند الى علي بن عيسى وكان من أكابر أئمة النحو ببغداد وهو
أن كلمة إن لما كانت لتأكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من
لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تأكيدها فناسب أن تضمن معنى القصر لان قصر الصفة على الموصوف
وبالعكس ليس الا تأكيد الحكم على تأكيد ولأن ما تجيء على معان جمة فالحكم بأنها للنفي تحكم
بلا دليل ولان ما هذه كافة فلا تكون للنفي كما في انما ولعلما وكأنما وليتما ومنع البعض الحصر
بانما محتجا بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانا أجمعنا على أن من ليس كذلك
فهو مؤمن والجواب أن معناه انما الكاملون الايمان

﴿ يقول المتوسل بجاه المصطفى خادم التصحيح بدار الطباعة محمود مصطفى ﴾

أما بعد حمد الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرحمة المهداه وعلى آله وأصحابه الأئمة الهداه فقد كمل بحول الله وقوته طبع الكتاب الجليل الغني بشهرة فضله عن التفصيل المسمى كشف الاسرار شرح الامام العلامة الفقيه الاصولي حافظ الدين النسفي على كتابه المسمى بالمنار في أصول الفقه على مذهب الامام أبي حنيفة رحمه الله بجاء مطبوعا جميلا يسر الناظرين ويسري الكرب عن كل قلب حزين اذ أودعه مؤلفه رحمه الله من علم الاصول ما ابتهجت به العيون وتلقته الائمة بالقبول وأفرغ عبارته في أحسن القوالب وجعله من السهولة بحيث يسهل تناوله لكل طالب فجزى الله مؤلفه خير الجزاء وأثاب بجزيل الثواب من قام بطبعه ونشط لتعميم نفعه حضرة المحترم الفاضل شكر الله أحمد أفندي الكردي التاجر بالموسكي والاستاذ الشيخ فرج الله زكي الكردي من طلبة العلم بالازهر الشريف تقبل الله منهما هذا العمل وأربح تجارتهما وبلغهما الامل وكان تمام طبعه وكمال تمثيله لطالب نفعه ❁ في ظل الحضرة الفخيمة الخديوية وعهد الطلعة الميمونة الداورية من بلغت به رعيته غاية الاماني أفندينا المعظم ﴿ عباس باشا حلمي الثاني ﴾ أدام الله أيامه ووالى على رعيته إنعامه ملحوظا هذا الطبع الجميل على هذا الشكل الجليل بنظر من عليه أخلاقه تثني حضرة وكيل المطبعة الاميرية محمد بك حسني في أواخر شهر شعبان المكرم سنة سبع عشرة بعد ثلثمائة وألف من هجرة من خلقه الله على أكمل وصف صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وشرف وكرم

﴿ تنبيه ﴾

كل من أراد شيأ من هذه الكتب وهي كتاب المسايرة في علم الكلام وشرح التقرير والتحبير على التحرير في علم الاصول كلاهما للكمال بن الهمام وكشف الاسرار وهو هذا الكتاب وشروح التلخيص فليخابر حضرة الشيخ فرج الله زكي الكردي بالرواق العباسي بالازهر الشريف

فهرست الجزء الثانى من كشف الاسرار

تمت